نگرشی بر فلسفه و عرفان

حضرت آیت الله العظمی دام ظله الوارف
حاج شیخ لطف الله صافی گلپایگانی

نگرشی بر فلسفه و عرفان
حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی(دام ظله العالی)
انتشارات دلیل ما
چاپ اول (ویرایش جدید): زمستان ۱۳۹۹
تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه
چاپ: نگارش
شابک: ۵ - ۲۴۷ - ۴۴۲ - ۶۰۰ - ۹۷۸
تلفن و نمابر: ۳۷۷۴۴۹۸۸ - ۳۷۷۳۳۴۱۳ (۹۸۲۵+)
دفتر مرکزی: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه ششم، واحد ۶۱۲ و ۶۱۳
(ارتباط با ما) www.dalilema.ir |dalilema@yahoo.com (خرید آنلاین)
قیمت: ۳۸/۰۰۰ تومان

مـراکـــز پخـش

قـم . خیابـان معلـم . مجتمـع ناشـران . طبقـه B . واحـد ۴۴ | تلفن: ۳۷۷۳۳۴۱۳ و ۳۷۷۴۴۹۸۸
قـم . خیابـان صفـائیـه . روبـروی کوچـه ۳۸ . پـلاک ۷۵۹ | تلفن: ۳۷۷۳۷۰۱۱ و ۳۷۷۳۷۰۰۱
تهران . خیابـان انقـلاب . خیابـان فخـررازی . نبـش بن بسـت ری . پـلاک ۶۱ | تلفن: ۶۶۴۶۴۱۴۱
مشهد . چهارراه شهداء . ضلع شمالی باغ نادری . کوچه شهید خوراکیان . مجتمع گنجینه کتاب . طبقه اول | تلفن: ۵-۳۲۲۳۷۱۱۳

سرشناسه	: صافی گلپایگانی، لطف الله، ۱۲۹۸ - Safi Gulpaygani, Lutfullahah
عنوان و پدیدآور	: نگرشی در فلسفه و عرفان/ لطف الله صافی.
وضعیت ویراست	: [ویراست؟]
مشخصات نشر	: تهران: دلیل‌ما، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری	: ۲۳۲ ص.؛ ۱۴/۵×۲۱/۵ س م.
شابک	: 5 - 247 - 442 - 600 - 978
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا
یادداشت	: ویراست قبلی: دلیل ما، ۱۳۹۷(۱۷۸ص.).
یادداشت	: کتابنامه.
موضوع	: فلسفه اسلامی
موضوع	: Islamic philosophy
موضوع	: عرفان
موضوع	: Mysticism
موضوع	: اسلام -- مطالب گوناگون
موضوع	: Islam -- Miscellanea
رده بندی کنگره	: BBR۱۴
شماره رده دیویی	: ۱۸۹/ ۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۷۵۵۲۰۶۸
وضعیت رکورد	: فیپا

انتشارات دلیل ما
www.dalilema.ir

مرکز نشر و پخش کتب معارف اهل بیت(ع)
۹ سـال نـاشـر نمـونه و برگـزیده کشـوری
بـا تولیـد بیـش از ۱۰۰۰ عنـوان کتـاب

بسم الله الرّحمن الرّحیم

«الحمدلله الواحد الأحد الصّمد الّذی لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً أحد» والصّلاة والسّلام علی عبده الأفضل الأمجد سیدنا أبي القاسم محمّد و علی آله الطّیبین الطّاهرین قادة الموحّدین سیما مولانا و صاحب زماننا بقیة الله فی الأرضین و اللّعن علی أعدائهم أجمعین

فهرست مطالب

سخن ناشر

مبحث توحید و الهیات از مباحث اصلی و بسیار عمیق در اسلام است و از آنجا که غور کردن در این مباحث لازم است با پشتوانه‌ی تفکر توحیدیِ خالص و ناب که برخاسته از سرچشمه علوم وحیانی و برخوردار از براهین محکم و احاطه‌ی کامل به آیات کتاب عزیز باشد، علما و محدثین بزرگ اسلام که پرچم داران این نهضت و نحله‌ی فکری هستند، عَلم چاکری و شاگردی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام را برافراشته و در تمام مراحل زندگی بشری، چراغ راه هدایت امت از ظلمات و بدعت‌ها بوده‌اند و همواره در بزنگاه‌های تاریخ و در سخت‌ترین برهه‌ها از مبارزه فکری و عملی با کژراه‌های اندیشه‌های نوظهور و الحادی و باطل تحت عناوین به اصطلاح «عرفان و فلسفه و صوفی‌گری» از حیات نورانی اسلام و کیان مذهب تشیع دفاع جانانه کردند و اسلام عزیز را از این فرقه‌های ضال و مضل مبرّا نموده‌اند.

اسلام با داشتن قرآن مجید این معجزه‌ی جاودان حضرت ختمی مرتبت محمّد مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله و نهج البلاغه‌ی مولانا امیرالمومنین علیه‌السلام و مصحف حضرت صدیقه کبری علیهاالسلام و صحیفه‌ی سجادیه امام زین العابدین علیه‌السلام و احادیث و اخبار فراوانی که از ائمه طاهرین علیهم‌السلام در همه زمینه‌های زندگی بشر، فردی و اجتماعی و اخلاقی و فرهنگی و سیاسی وارد شده است از تمام حکماتی که به غیر از این‌ها باشد، بی‌نیاز است و در این میان به حق می‌توان گفت که شاگرد برجسته این

مکتب و حامل علوم فقه اهل بیت علیهم‌السلام که در این زمان از پرچم‌داران مبارزه با اهل بِدَع و انحراف بوده‌اند، مرجع عالیقدر حضرت آیة الله العظمی صافی گلپایگانی مدّ ظلّه العالی هستند که با اخلاص و زهد و مجاهدت‌های شبانه‌روزی خویش در ادای تکلیف خطیر و رسالت سنگین خویش، ابتدا از چشمه معارف وحیانی سیراب گشته و بعد ره توشه‌های عمیق علمی و کلامی خویش را خالصانه به شیفتگان کمال و پویندگان راه نجات و هدایت تقدیم کرده است، و زلال معارف مورد نیاز بشریت را از صافی فقاهت و عدالت گذرانده و جان تشنه جویندگان حقیقت را سیراب نموده است.

اکنون به توفیق خداوند عزّوجلّ و عنایت خاصه حضرت ولیّ عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، انتشارات دلیل ما کتاب شریف «**نگرشی بر فلسفه و عرفان**» اثر این فقیه، متفکر اسلام‌شناس و افتخار تشیّع را با توضیحات محقّق محترم حجة الإسلام آقای حسین یزدانی فاضل به زیور طبع آراسته است تا بیانگر گوشه‌ای از معارف و حقایق اصیل و ناب علوم اهل بیت علیهم‌السلام باشد.

انتشارات دلیل ما

پیرامون توحید و

وحدت عددی

سخنی پیرامون توحید و وحدت عددی

بعضـی از اهـل نظـر مـدعی شـده‌انـد کـه تلقـی صـحابه و علمـا و متکلمـین و حکمای بزرگ مثل ابن سینا از توحید- به گفته او- وحدت عددیه است و تا یك هزار سال بعد از هجرت، این تلقی وجود داشته و همه برآن بوده‌اند و هر چند در کلمات معجزآیات حضرت امیرالمؤمنین و سید الموحدین ﷺ توحید خالص و حقیقی و وحدت صرف بیان شده است، از این همه اعاظم علم و معرفت تا قرن دهم هجرت، کسی به درك و فهم آن نایل نشده است و در واقع همه صحابه عالی‌قدر و بزرگان علما و اکابر متکلمین و حکما را تخطئه کرده، در مسأله توحید، که اساس همه معارف است، جاهل و غیر موحد معرفی می‌نماید.

لذا برای بررسی این موضوع با استعانت از خداوند متعال جسارت ورزیده، در مشهدی که سخن گفتن از آن، حقّ بزرگان از پرورش یافتگان در مکتب اهل بیت ﷺ است حضور یافته، در صف نعال به استفاضه و استفاده می‌نشینیم.

بود که صدرنشینان بارگاه قبول — نظر کنند به بیچارگان صف نعال

و باشد که با توحیدی که آن بزرگان داشته‌اند و آن را متلقّای از دلالت عقل و برهان و هدایت وحی و قرآن دانسته‌اند، در حدّ استعداد و ظرفیت بصیرت خود آشنا شویم و ربط آن را با وحدت عددی بررسی نماییم و با توحیدی که این اهل

نظر تا قرن دهم آن را از نظر اکابر علما مستور و همه را از آن محجوب می‌داند، آشنا گردیم. **وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللهِ عَلَيهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيهِ أُنِيبُ**.

بدان که مراد از وحدت عددی در نزد آنها[1] وحدتی است که با کثرت منافات ندارد و در آن شیء واحد منعزل و جدا از غیر فرض شود، و غیر آن با آن قابل تصور باشد، مثل: وجود خدا بنابر معرفت اکثر مردم، و بلکه مستفاد از ظاهر آیات و روایات که حمل اغیار و ممکنات و مخلوقات بر او جایز نیست چنان که حمل او هم بر آنها جایز نیست، او غیر همه اشیاء است و همه اشیاء غیر اویند.

در مقابل این وحدت، وحدت صرفه حقیقیه می‌گویند که غیر متناهی است و شامل همه و هر متناهی است، و همه آنها است هر چند بر احدی از آنها حمل نمی‌شود زیرا حمل غیر متناهی بر متناهی محال است، وحدت هر یک از واحدهای متناهی وحدت عددی است اما واحد غیر متناهی وحدت حقیقیه است، با واحد به وحدت متناهی فرض واحد دیگر جایز است ولی با واحد به وحدت غیر متناهی فرض غیر، جایز نیست.

اینها می‌گویند: تلقی بیشتر از مفهوم «الله» وجود جدا از سایر وجودات و اشیاء است که او غیر همه است و همه هم غیر او می‌باشند و این توحید و وحدت با کثرت منافات ندارد و وجود حق و حق وجود را در حق منحصر نمی‌نماید، به خلاف وحدت حقیقیه که مساوق با نفی کثرت است و آن چه محققان عرفاء و حکماء بعد از هزار سال به آن رسیده‌اند این معنا از توحید است که قاهر و قهار و غالب است.

---

۱. مقصود، در نزد این «اهل نظر» و قائلین به مقاله او می‌باشد.

وحدت عددی محدود به مسلوب بودن غیراز اوست که همین حد وحدت او را منثلم می‌سازد و خلاصه مطلب این که: می‌خواهند وحدت وجود شخصی و «لیس فی الدّار غیره دیار»[۱] را عنوان کنند.

توضیح این مطلب چنین است که: گفته می‌شود هرواحدی که موصوف شود به این که خودش خودش می‌باشد و غیراو او نیست و از او مسلوب است وحدت آن وحدت عددی است.

و در مقابل این وحدتی است که صرف وحدت است و هیچ غیری از او مسلوب نیست[۲] اگرچه او هیچ یك از آن اغیار نیست[۳]، و به عبارت دیگر: بنابر قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء ولیس بواحد منها»[٤] گفته می‌شود وجود هیچ شیئی، مسلوب از حق و غیرحق نیست و همه محاطند و او محیط و همه مملوکند و او مالك و همه مقهورند و او قاهر و او بر همه احاطه وجودیه دارد، واحد است و یگانه است در عین این که هیچ یك از اشیا نیست، همه او هستند و غیر او نیستند ولی او هیچ یك از آنها نیست. او غیر هریك از آنها است ولی آنها غیراو نیستند.

بالأخره با مثل این بیان که شاید کمال مقصود آنها با آن ادا نشده باشد می‌گویند: هرچه غیراز این معنا باشد سر از وحدت عددی در می‌آورد و وحدت

---

۱. اسفار: ۲/ ۲۹۲، دیوان منصور حلاج: ۱٤٦، اشعة اللمعات: ۱۸۵، بستان السیاحة: ۳۷۳. (در خانه غیراز او کسی نیست).

۲. با عدم لحاظ تعیّن و تقیّد غیر.

۳. با لحاظ تعیّن و تقیّد غیر.

٤. اسفار: ٦/ ۱۱۰.

حق وحدت صرفه و بالذات و غیر محدود و غیر متناهی است و با سلب وجود اشیا از او وجود او محدود ومقهور این سلب می‌شود. بنابراین می‌گویند مثلاً تا قرن دهم کسی از صحابه واجلّه علما و متکلمین و حکما سر از معنای توحید خدا در نیاورده و آن را نفهمیده‌اند و آن توحید و عدم تعدّد و تکثر که برای همه اشیا گفتند مادام که با این توحید که عدم امکان تصور غیر حق و مسلوب از حق است توأم نباشد توحید نیست و هر وحدتی که به سلبِ غیر، از واحدی باشد وحدت نیست؛ حتی بنابر قول به اصالة الوجود و قول به تشکیك و ذی المراتب بودن وجود؛ چون بنابر آن، وجود مراتب نازله غیر از وجود حق و مسلوب از او است.

و با قول به اشتراك و تمایز وجودات به رتبه و شدت و ضعف و علّیت و معلولیت همین اشکال وحدت عددی پیش می‌آید.[1]

چنانکه ظاهراً اشکال سید احمد کربلایی به محقق اصفهانی همین بوده است که بنابراین معنا، وحدت حق، عددیه خواهد بود و غیر آن قابل تصور است.

این معنا همان وحدت شخصی وجود و اعتباری و غیر حقیقی بودن متعینات (به کسر یا) است و حق بودن او تعالی و غیر مسلوب بودن ارض و سماء و حجر و مطر و انسان و ملائکه و حیوان از او است، و سلب او از وجودات متعینه به تعینات مختلفه است که او هیچ یك از اینها نیست، و اینها هم چیزی حقیقی نیستند و یا اگر باشند همه او هستند و غیر از او چیزی نیست؛ «ولیس فی الدّار

---

۱. البته به حسب ظاهر و نظر ابتدایی چنین است و گرنه در حقیقت به همان اشکال وحدت وجود مبتلا می‌شوند.

غیره دیار». آن که و آنچه حقیقت است او است و آنچه اعتبار و غیر حقیقی است او نیست و او بر آن متعین به آن اعتبار صادق نیست.

به هر حال هر تعبیری ادقّ و ارقّ از این داشته باشند وحدت شخصی وجود و توحیدی است که به قول ایشان صحابه و اجلّه علما و حکما آن را در نیافته بودند و اهل مکاشفه و شهود به آن رسیده‌اند.

ما عرض می‌کنیم این مطلب با هر بیان و تقریر که ادا شود، از دعوت قرآن و انبیا این معنا ظاهر نیست و صحیح نیست که کسی بگوید دعوت انبیاء به توحید- که اساس واصل دین است- از آدم تا حضرت خاتم صلوات الله علیهم، تا قرن دهم بر همه مخفی مانده است و بلاغ مبین در آن انجام نشده و همه در ضلالت واگذار شده‌اند و بعثت انبیاء تا قرن دهم بی حاصل بوده است.

متبادر از دعوت قرآن و همه انبیا، بینونت مخلوق با خالق و اصنام و مسیح و آلهه با «الله» تعالی، و واقعیت و خارجیت وجود آنها است. متبادر از دعوت آنها «وحدة الموصوف بالخالقیة والرّازقیة ومن له الأسماء الحسنی» و عدم الوهیت غیر او «لکونه موصوفاً بما یضادّ هذه الأسماء من العجزوالجهل» است؛ و «لا اله الا الله» نفی الوهیت همه و هر چیزی است که فاقد این صفات است و اثبات آن برای «الله» واحدی است که شریك و عدیل و مِثل و نظیر برای او .که حقیقتش از توصیف به کلیت و جزئیت منزه است .نیست. همه غیر او هستند و او غیر از همه است چنان که همه هم غیر هم هستند و صادق بر دیگری نیستند. این توحیدی است که در حدّ فهم بشر است و انبیا آن را تبلیغ کرده و تفهیم آن میسّر است. خواه آن را شما وحدت عددی بگویید یا از این امتناع فرد دیگر آن که مثل سائر حقایق کلیه، ذات الافراد نیست، آن را عددی ندانید. این توحید است.

اصلاً در توحید مستفاد از قرآن کریم اثبات غیر «الله» به عنوان مخلوق و مرزوق و فقیر و جاهل و عاجز و مملوك و «العزیز به» و «الذلیل له» و اصنام و معبودهای دیگر و ملائکه و همه و همه مُنطَوی است و از توحید ذات و صفات، نه نفی ذوات سایر کاینات و مخلوقات مقصود است و نه غیر او، او نبودن مضرّ است و در مثل قوله تعالی: (**أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**)[1] هم توحید خدا و وحدانیت او در فاطریت آسمان‌ها و زمین ثابت است و هم آسمان‌ها و زمین وجودشان و تحقق‌شان ثابت است، نه این که او از هر یك از آنها مسلوب باشد و هیچ یك از آنها از او مسلوب نباشند. آیا کسی از این آیه کریمه فطر، معنایی از آسمان‌ها و زمین که غیر مسلوب و غیر قابل سلب از خدا باشد می‌فهمد؟!

ما به این آقایان عرض می‌کنیم شما را به خدا این کشف و شهودهایی را که برای خود یا دیگری مدّعی هستید پیش خود نگه دارید و مسلمانان و اهل قرآن و کسانی را که به قول شما به مرتبه کشف و شهود نرسیده‌اند به حال خود بگذارید تا به کار دنیا و آخرت خود بپردازند و از جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و ریاضات شرعیه باز نمانند و این معنای توحیدی را -که بعضی می‌گویند و چه بسا یهود و نصاری و مجوس و بلکه بت‌پرست‌ها[2] هم داشته باشند- بازگو نکنید، بلکه برای خود حفظ کنید **حتّی یکشف لکم ماتقولون**.

---

۱. سوره ابراهیم: آیه ۱۰. (آیا درباره خداوند، آفریننده آسمان‌ها و زمین شکی هست؟!)

۲. محمود شبستری می‌گوید:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست / بدانستی که دین در بت پرستی است

وگر مشرک زبت آگاه گشتی / کجا در دین خود گمراه گشتی

گلشن راز: ۸۸.

وحاصل این که وحدت ذات «الله» مضادّ با شرك است و این وحدت منافات با وجود «غیر» او ندارد اگر چه آن را عددی بگویند، و در مسأله توحید، گذشتگان و بزرگان دین و مذهب بیراهه نرفته‌اند و عقاید آنها در الهیات و توحید، متلقّای از قرآن و هدایت اهل بیت ﷺ بوده است.

از مثل: ﴿لو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] و آیه وافی هدایت دیگر: ﴿مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[2] نفی شریك در اداره کاینات و خلق ورزق واماته واحیاء وسایر تصرفات در عالم استفاده می‌شود، نه نفی «غیر» الله و به قول شما نفی توحید عددی.[3]

۱. سوره انبیاء: آیه ۲۲. (اگر در آن دو (آسمان‌ها و زمین) خدایانی غیر خدای یکتا بود بی شک به تباهی کشانده می‌شدند.)

۲. سوره مؤمنون: آیه ۹۱. (هیچ خدایی با او نیست، که در آن صورت مسلماً هر خدایی آنچه را آفریده با خود می‌برد (هر یک به کار آفریده‌های خود می‌پرداخت) و قطعاً هر یک بر دیگری برتری می‌جست.)

۳. مخفی نماند وحدت عددی که این گروه آن را نفی می‌نمایند غیر از آن وحدت عددی است که در احادیث شریفه و لسان اهل بیت علیهم‌السلام نفی شده است به تعبیر: «إنَّ ما لا ثانِیَ لَهُ لا یَدخُلُ فی بابِ الأَعدادِ» (همانا آنچه که دومی ندارد در باب اعداد وارد نمی‌شود). توحید: ۸۳/ح۳، خصال: ۲/ح۱، معانی الاخبار: ٦، بحارالانوار: ۲۰۷/۳، یا «الله واحِدٌ واحِدیُّ المَعنی وَ الإنسانُ واحِدٌ ثَنَویُّ المَعنی» الله واحد و یکی است که در ذات واحد و یگانه است و انسان واحد و یکی است که در ذات دوگانه است. کفایة الاثر: ۱۲، بحارالانوار: ۳۰٤/۳، ۲۸۳/۳٦/ح۱۰٦ یا «هُو واحِدٌ لا واحِدَ غَیرُهُ» او یگانه‌ای است که یگانه‌ای غیر از او نیست. کافی: ۱۱۹/۱، توحید: ٦۲، عیون اخبارالرضا ﷺ: ۱۲۸/۱، بحارالانوار: ۱۷۳/٤/ح۲، ۱۰۵/۵۸ و امثال این تعبیرات است، زیرا مراد از این وحدت عددی منفی، دو معنی است: یکی این که خداوند واحد است و مرکب از دو شیء نیست و ابعاض و ابعاد و اجزاء ندارد. و دیگر این که در ذات خود متفرد است و همتا ندارد که

بتوان او را با همتا یا همتایانش به شمار درآورد مثل: یك فرد انسان یا حیوان یا هر چیز کوچك و بزرگ که تعدد و تکثر دارد، آنها بشمار می‌آیند یك و دو و سه و چهار، و هر کدام را می‌شود در شمار یك، قرار داد.

خدا واحدی است که دو و دوّمی ندارد و بالعدد نیست یعنی: از مثل او عدد دیگر نیست، و مثل فرد انسان نیست که در عدد یك، شمرده می‌شود، و دوم و سوم... دارد، زید و عمرو و این نبات و آن حجر همه فرد و افراد دیگر دارند، ولی خداوند فرد دیگر ندارد تا یکی از افراد باشد، این وحدت عددی در لسان روایات منفی است و ممتنع المثل و الشریك است، در عین حال این که می‌گوئیم وحدت عددی به معنایی که این فرقه می‌گویند منفی نیست معنایش لزوم وجود غیر با او نیست بلکه معنایش امکان وجود غیر با او، و عدم انثلام وحدت او به غیر او است، فکان الله و لم یکن معه شیء و الآن معه شیء، لا فالآن کما کان و لیس معه شیء، فتأمّل جیّداً. (پس، خداوند بود و چیزی با او نبود و الآن با او چیزی هست نه اینکه الآن نیز آنگونه که بود باشد و چیزی با او نباشد. پس نیک تأمّل کن.)

و مخفی نماند که در مسأله مهم و اصل و اساس معارف و عقائد توحید و وحدانیت خداوند متعال خلاصه بحث این است که: آن چه انبیاء به آن دعوت کرده‌اند و قرآن کریم برآن ناطق است و صریح روایات و تلقّی اصناف مسلمین و فلاسفه و متکلمین بوده است، همان معنایی است که از آن به وحدت عددی تعبیر می‌کنند و این معنی است که قابل اثبات عقلی و اساس دعوت انبیاء و برنامه‌های دینی و ایمان به خلق و خالق و مخلوق و رازق و رزق و مرزوق و واقعیت وجود ملائکه و همه مخلوقات برآن مبتنی است و آیات و روایات و تلقّی اصحاب و بزرگان و علماء و حکماء اسلام همه برآن بوده است.

اما مکتب وحدت وجود صرف و شخصی که تا قرن دهم به قول بعضی مطرح نبوده است، جهان بینی دیگر و مکتب خاصی است که در قبال آن عنوان شده است و با مکتب: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ و در زمین نشانه‌هایی برای اهل یقین است، و در وجود خودتان؛ آیا نمی‌بینید؟!(ذاریات: آیات ۲۰ و ۲۱) و ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ آیا از هیچ آفریده شده‌اند یا آنها خود، آفریننده‌اند؟! (سوره طور: آیه ۳۵) در قبال

ومستفاد از مثل آیه: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[1] ردّ عقیده نصاری است که خدا را ثالث ثلاثه و «الله» را منطبق بر سه اُقنوم و مرکب از سه جزء می‌دانند و اگرهم به زبان واحد بگویند مستلزم همین ترکیب یا تناقض‌گویی صرف است.

یکدیگرند و نکته مهم این است که: حکما و فلاسفه مثل: فارابی و ابن سینا در توحید و الهیات به همین وحدت عددی عقیده‌مند بوده‌اند و آن چه با استدلال عقلی و منطقی قابل اثبات است همین وحدت عددی است که در حوزه علم حصولی فقط برآن چه در این زمینه می‌توان استدلال عقلی کرد و قابل تصدیق است همین وحدت عددی است.

و در قبال این مکتب علمی و استدلالی، مکتب وحدت صرف و شخصی وجود است که با استدلال و عملیات علمی و منطقی قابل درك و تصدیق نیست و صریحاً درك آن بقول کسانی که آن را قابل درك می‌دانند ذوقی و شهودی است که اساس و مبنای آن که اصالت الوجود است و مسائل مترتب برآن با این ابزار عادی و عامّی که فلاسفه مشاء و متکلمین و همه موحدین از عوام و خواص توحید عددی را اثبات می‌نمایند و به تصدیق آن می‌رسند فهمیده نمی‌شود و جز با شهود شخصی قابل درك نیست، بنابراین همه باید در درك وجود و وحدت شخصی وجود به علم شهودی برسند و یا از کسانی که مدعی کشف و شهود می‌شوند یا شده‌اند تقلید نمایند و ناآگاهانه و جاهلانه کشف آنها را قبول کنند و الاّ اگربه وحدت عددی در توحید معتقد باشند به توحید نرسیده‌اند و آن را که به توحید او قائل هستند اصلا وجود خارجی حتی اعتباری که برای همه اشیاء قائلند ندارد.

و باید به درك ادعائی (ما لا یدرك) دیگران یا (ما لا واقع له) بسنده نمایند و واقع را شهود و کشف فلان صوفی یا به اصطلاح عارف بشناسند و عاشقِ معشوقِ مخلوقِ ذوق و وهم و کشف و شهودِ نامشهود یا مشکوك دیگران شوند. و نهایت این بحث این است که طرفین یکدیگررا به عقیده به وحدت (ما لا تحقّق له و لا وجود) رمی نمایند، و ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا، و لا حول و لا قوّة إلاّ بالله و هوالهادی الی الصّواب.

۱. سوره مائده: آیه ۷۳.

و امّا آیاتی مثل: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[1] نیز بر همین معنا دلالت دارد و معنای قاهریت و قهاریت در وحدت، نفی شریك است نه نفی غیر و نه نفی وجود لات و عزّی بلکه الوهیت آنها را نفی و برای «الله الواحد القهّار» اثبات فرموده است و مقصود از واحدیت قاهره و قهّاریت، حاکمیت و غالبیت او بر همه و سلطه و استیلای او بر همه است. اما این که از قهّاریت غیر متناهی بودن ذات و مقهوریت اشیاء به نحوی که همه را شامل باشد و احاطه وجودی بر همه ماسوی داشته باشد- یعنی «بوجوده» محیط بر همه باشد و بینونتش از اشیاء بینونت عُزلی یعنی بینونت شیء از شیء نباشد بلکه نظیر بینونت ذی الظلّ و ظلّ وصفی باشد و به عبارت دیگر: او از هر چیزی مسلوب شود ولی هیچ چیز از او سلب نشود- از قهّاریت مذکور در آیه انصافاً چنین معنایی استفاده نمی‌شود و احاطه وجودی و ذاتی را افاده نمی‌نماید.

واین کلامی که بعض دیگر از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نقل نموده وآن را مستند به نهج البلاغه خطبه ۱۷۷ کرده است که: «**تَوحیدُهُ تَمییزُهُ مِن خَلقِهِ وَحُکمُ التَّمییزِ بَینونَةُ صِفَةٍ لا بَینونَةُ عُزلَةٍ**» اگر چه ما آن را در نهج البلاغه نیافتیم[2] بسیار غموضت دارد. آیا مراد این است که بینونت عزلی، چنانکه هر شیء از شیء و اشیاء دیگر دارد که از هم جدا و بی ارتباط و بی‌اطلاع از یکدیگرند، بین خالق و خلق نیست و

---

۱. سوره ص: آیه ٦٥.

۲. این روایت در احتجاج طبرسی: ۲۰۱/۱ و بحارالانوار: ۲۵۳/٤/ح۷ نقل شده است. (توحید او متمایز دانستن او از خلقش است و حکم این متمایز دانستن، جدایی در صفات است نه جدایی به معنای دوری.)

این دو به هم ارتباط دارند و از هم جدا نیستند؟[1] این احتیاج به او دارد و قائم به او است و تحت تربیت او است و مستقل از او نیست. این فقیر به او است و او غنی بالذات است. این مرزوق و مربوب است و او رازق ورب است. بینونت اگر عُزلی باشد بین شیئین بینونت و جدایی تام خواهد بود.

یا این که مقصود این است که شیئین و خلق و خالق ذاتاً با هم بینونت ندارند و واحدند و او احاطه وجودی به همه دارد که همه اویند و او هیچیک از همه نیست و به صفت که همان تعینات و حدود وجودی باشد از هم جدا وممتاز می‌باشند؟ این معنی را آیات کثیره قرآن کریم و روایات و خطبه‌های نهج البلاغه به صراحت و قاطعیت رد می‌کند و همان «لیس فی الدّار غیره دیار» می‌شود و لازم می‌شود که صفتی هم که به آن امتیاز حاصل می‌شود وجود حقیقی نباشد و اصل این امتیاز صفتی صوری و مثل همان موج دریا و دریا باشد، یا برای این که کمتر اشکال داشته باشد ظهور و تجلّی بگویند و خلاصه، معنایی است که با همه شرایع و اوضاع مسلّمه عقلیه و شرعیه منافات دارد و خلاف وجدان است و همه برنامه‌ها را بی معنی و بی حقیقت قرار می‌دهد.

آیات صریحه قرآن مجید و احادیث و خطب توحیدی نهج البلاغه همه این نظر را ردّ می‌کنند و با این نظر، باید همه این آیات و احادیث را کنار بگذاریم و به چند جمله متشابه که بعضاً هم مصدر معتبری ندارند اکتفا کنیم و باب استفاده از قرآن کریم و احادیث را ببندیم.

---

۱. اگرچه بین خداوند و مخلوق در حقیقت ذات هیچ گونه شباهت و سنخیت نبوده و بینونت در حقیقتِ ذات و صفت هست و هیچ گونه وحدتی بینشان نیست.

باز هم برای توضیح بیشتر عرض می‌کنیم، این که می‌گویند: تلقّی همگان از توحید، وحدت عددی بوده است و وحدت عددی مستلزم محدودیت و مقهوریت است، زیرا واحدی که وحدتش عددی است جز به تمیز آن واحد از اعداد دیگر و انسلاب آنها از او تشخّص وتعین نمی‌یابد، خواه واحدهای دیگر موجود باشند که در این صورت کثرت عددی محقق می‌شود و تشخص هریك از هم به همان سلب دیگران از او و صحت سلب او از دیگران است و این خود مقهوریت و محدودیت است که باید ذات باری را از آن منزه دانست که تشخص آن به ذات خود است و نه سلب شیء یا اشیاء دیگر از آن و خواه واحدهای دیگر موجود نباشند که در این صورت اگر چه کثرت عدد تحقّق ندارد امّا وحدت عددی است.

و از سوی دیگر می‌گویند: توحید ذاتی و وحدت ذاتی که ذات حق «بذاته» واحد است و در مقابل آن تعدد و کثرتی فرض نمی‌شود به غیر متناهی بودن ذات اقدس او است که غیر متناهی واحد است و وحدت او بالذات است و در قبال آن تعددی نیست، زیرا فرض غیر متناهی دیگر مستلزم کثرت و تناهی و محدودیت هر دو و وحدت یا کثرت عددی است.

و به عبارت دیگر: همان امری که موجب تناهی، محدودیت، کثرت عددی یا وحدت عددی دو واحد متناهی می‌شود که عبارت از سلب هریك از آنها از دیگری است همان در فرض تعدد غیر متناهی نیز موجب تناهی ومحدودیت «ما فُرِضَ أنّه غیرالمتناهی» می‌شود و خلف لازم می‌آید، بنابراین فرض غیر متناهی دیگر در قبال غیر متناهی و تعدد آن در قبال وحدت آن محال و مستلزم خلف است.

واما اشیاء دیگر که همه متناهی هستند غیر متناهی به آنها محدود و متمیز نمی‌شود و غیر متناهی احاطه وجودی به آنها دارد زیرا غیر متناهی بینونت عُزلی با آنها ندارد و تعددی که در دو مباین حقیقی و «بالعزلة» هست بین آنها نیست و خلاصه به تعبیرات مختلفی که در بیان ربط این اشیاء متناهی با غیر متناهی دارند که یا آنها را تعینات و جلوه و یا شئون و یا ظهور و تجلّی و اشراق غیر متناهی می‌گویند، غیر متناهی را حقیقتی فراگیر همه آنها می‌گویند که «بوجوده» محیط بر آنها است.

و لکن این معنی بینونت حقیقی بین خدا و خلق نیست و یك بینونت غیر ذاتی و اعتباری است و از وحدت وجود سر در می‌آورد که باطل است، هر چند تعبیرات در صراحت وعدم صراحت به این معنی تفاوت دارد ولی احاطه وجودی خدا را بر اشیاء چگونه بی اشکال بیان می‌کنند؟!

همه می‌دانیم که در مثل آیه: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً﴾[1] آسمان‌های حقیقی و واقعی فهمیده می‌شود که با خالق خود بینونت دارند.

می‌گویند بینونت آنها عُزلی نیست و به حدیثی که در «احتجاج» است[2] وقبلاً به آن اشاره شد- که بعضی به اشتباه آن را به نهج‌البلاغه و خطبه ۱۷۷ نسبت داده‌اند- احتجاج می‌نمایند.

جواب این است که اولاً: استدلال به یك روایت به فرض این که مرسل نباشد و مسند و صحیح باشد و دلالتش هم بر این معنی (مغایر نبودن ذاتی خالق و

۱. سوره ملك: آیه ۳. (آنکه هفت آسمان را طبقه‌بندی شده آفرید.)

۲. احتجاج: ۲۰۱/۱، بحار الانوار: ۲۵۳/٤ حدیث ۷.

مخلوق) کامل باشد در مقابل این همه آیات قرآنیه و احادیث شریفه که دلالت بر این مغایرت و عدم وحدت دارد صحیح نیست و این آیات و احادیث و تلقّی .به قول شما .همه از توحید قرینه بر عدم اراده این معنی از آن است تا چه رسد به این که روایت مرسل باشد و دلالت آن هم بر این معنی تمام نباشد.

وثانیاً: می‌گوییم بینونت خالق با مخلوق را ما هم عُزلی نمی‌گوییم و خالق را منعزل از خلق نمی‌دانیم وقائل به تعطیل نیستیم وخلق را دائماً تحت مدد فیض، تربیت وعنایت او می‌دانیم ومی‌گوییم: خدا قیوم آسمان‌ها و زمین و مدبر و متصرف عالم کون و فساد است و ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ[1]﴾ است و ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾.[2]

جدایی «بالعُزلة» که معنایش انعزال خالق از خلق است عقیده یهود است و عدم انعزال مذهب اهل قرآن و توحید است: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾.[3]

مسأله غیر متناهی بودن خداوند

و بعد از این بیانات- که از آن معلوم می‌شود مسأله غیرمتناهی بودن «الله» به صورتی که غیرمتناهی «بوجوده» محیط و فراگیر کاینات متناهیه گردد، با عقاید توحیدیه صحیحه و هدایت‌های قرآنیه سازگار نیست- در بیان ردّ این اشکال (که

---

۱. سوره رحمن: آیه ۲۹. (او، هر روز در کاری است.)

۲. سوره فتح: آیه ۱۰. (دست خدا بالای دست‌های آنان است.)

۳. سوره مائده: آیه ٦٤. (و یهود گفتند: دست خدا در بند است. دست‌های خودشان در بند است و به سبب آنچه گفتند لعنت شدند، بلکه دست‌های او باز و گشاده است.)

اگر خدا لایتناهی باشد باید فراگیر کاینات متناهیه باشد و الاّ محدود و مقهور به سلب آنها از او، و به عبارت دیگر: جهت تمیز او از آنها باشد)، می‌گوییم:[۱] اشیاء متناهیه وجودشان بالذات با ذات باری تعالی بینونت تامّه دارند.

بلکه غیر متناهی خالق است و دیگران همه مخلوق، او مالك است و همه مملوك و مخلوق متأخر از خالق است. از این جهت ذات غیر متناهی بالذات، غیر متناهی و غیر محدود به ما سوای خود است.

با وجود این، گمان نمی‌رود آنان که به قول «این اهل نظر» در قرن دهم به معنی توحید و غیرمتناهی بودن ذات حضرت احدیت عزّ اسمه رسیده‌اند این تقریرها را بپذیرند، زیرا آنها از این توصیف به غیر متناهی می‌خواهند به شکلی متناهی را هم در حساب غیر متناهی و یك واحد معرفی نمایند و احاطه وجودی بگویند لذا غموضتی که در توصیف خداوند متعال به غیر متناهی وجود دارد قابل ارتفاع به نظر نمی‌رسد.

وصف اجسام و کلّ ما سوی الله به متناهی و محدود و غیر خود نبودن، متصوّر است؛ و وصف زمان و مکان و زمانیات و اعداد و معدودات و هم چنین وصف مقدورات و معلومات و افعال و رحمت الهی و ما عندالله، به غیر متناهی مثل وصف تعاقب حرکت و خلق و افاضه و فیض و امثال این امور، همه به غیر متناهی متصور است.[۲]

۱. خداوند متعال نامتناهی به این معنا که «بوجوده محیط علی ما سواه» نیست بلکه تناهی و عدم تناهی (به این معنا) از ملکات مقدار و مخلوق است. نعم انه تعالی منزّه عن کل ما یتصف به المخلوق من قبیل الزمان و المکان و الحرکة و السکون و الجسم و الصورة و الشبه و المثل و الزیادة و النقیصة و الجزء و الکل و المقدار و العدد ... فکل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه ...
۲. که قابل فرض زیاده می‌باشد که به آن «نامتناهی لا یقفی» می‌گویند.

امّا وصف ذات بی مانند و بی کفو و بی مثال الهی به غیر متناهی که به نحوی «بوجوده» محیط و فراگیر همه جا و همه کس و همه چیز، زمین و آسمان و جن و انس و ملائکه و جماد و نبات و غیر آنها باشد و با آنها بینونت عُزلی و حقیقی نداشته باشد، از کدام آیه و روایت، راهنمایی‌ها و هدایت‌های روشن صریح شرع استفاده می‌شود؟!

و غیر از چند کلمه - که با زورِ تأویل و توجیه بر این مشرب به اصطلاح «عرفانی» و به قول او «مستحدث بعد از هزار سال» حمل می‌نمایند - همه و صدها و هزارها ظواهر آیات و احادیث و ادعیه برعکس آن و خلاف آن دلالت دارند.

و اگر می‌گویند غیر متناهی به این معنای فراگیر نیست، پس اگر غیر و غیریتی در کار آمد همان محدودیتی را که در وحدت عددی از آن می‌گریزند باید بپذیرند وهمان توحید اصحاب ائمه علیهم‌السلام و مفیدها و صدوق‌ها و علامه حلی‌ها و هزاران بزرگان دیگر را قبول کنند و الاّ این مطالب و مسالك، همه همان «**لیس فی الدّار غیره دیار**»[1] و

«**که یکی هست و هیچ نیست جز او**»[2]

و «**سه نگردد بریشم ار او را پرنیان خوانی و حریر و پرند**»[3]

و «**سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها**»[4]،

۱. اسفار: ۲۹۲/۲، دیوان منصور حلاج: ١٤٦، اشعة اللمعات: ۱۸۵، بستان السیاحة: ۳۷۳. (در خانه، غیر از او کسی نیست).

۲. دیوان هاتف اصفهانی: ٤٨-٥١. مصرع دوم این شعر چنین است: وحده لا إله إلاّ هو.

۳. دیوان هاتف اصفهانی: ٤٩.

٤. الفتوحات المكية: ٤٥٩/٢. (پاک و منزه است آن کسی که اشیاء را آشکار [وایجاد] نمود در حالی که خودش عین همان اشیاء است).

و«**أنا من أهوی ومن أهوی أنا**»[۱]،

و «**هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد**»[۲]،

و امثال این- به قول خودشان- «شطحیات» می‌شود.

انصافاً توحید اسلام و قرآن وائمه علیهم‌السلام و صحابه عالی قدر، این اندیشه‌ها نبوده و در این محورها جریان نمی‌یابد. در توحید اسلام وجود ماسوی الله و مغایرت همه با «الله» از آیات و احادیث، ظاهر و مبین است.

و در توحید، فراتر از همان مدلول کلمه توحید (لا إله إلاّ الله) و تلقّی گرونـدگان از آن و نه منکران و مشرکین معارض آن .مطلبی نیست و باید به همان دلالت‌های ظاهره قرآن و حدیث بسنده شود و تکلّم را در بیشتر از آن موقوف نمود و به نهی شرع گردن نهاد.

تلقّی مؤمنان از کلمه توحید، تلقّی مشرکین که می‌گفتند:﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾[۳] نیست که از این استعجاب می‌کردند که آلهه متعدّده یکی باشد و متوجه این معنای بزرگی که در این کلمه درج شده که «إله» «الله» است نبودند و فقط «إله» واحد است را از آن می‌فهمیدند، ولی مؤمنان «لا إله الاّ الله» حصر آلهه را در «الله» فهمیدند هر چند این معنی به ظاهر وحدت عددی باشد؛ امّا عدد خاصی است که به لحاظ خصوص آن، این حصر ثابت است و امکان تعدّد ندارد.

---

۱. دیوان الحلاّج: ۱۵۸. مصرع دوم این شعر چنین است: نحن روحان حللنا بدناً (من کسی هستم که عشق و هوای او را دارم و کسی که عشق و هوای او را دارم من است، ما دو روح هستیم که در یک بدن وارد شده‌ایم).

۲. دیوان شمس الحقایق: ۱۹۹-۲۰۰.

۳. سوره ص: آیه ۵. (آیا همه خدایان را یک خدا قرار داده؟!)

نهج البلاغه را ورق بزنید. همه جا این اندیشه که خدا، بالذات از ممکنات و مخلوقات جدا نباشد ردّ می‌شود.

«كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ، مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَم»[1] غیر از بینونتِ کائنِ قدیم از کائن حادث وموجود غیر مسبوق به عدم از مسبوق به عدم و بینونت عُزلی آنها چه مطلبی را افاده می‌نماید؟!

«بِتَشْعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عُرِفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ وَ بِتَجْهِيرِهِ الْجَوَاهِرَ عُرِفَ أَنْ لَا جَوْهَرَ لَهُ وَ بِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا ضِدَّ لَهُ وَ بِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَه»[2] و از ده‌ها و بیشترِ فرازهای دیگر و اسماء حسنی غیر از بینونت ذاتی او با سایر کائنات چه فهمیده می‌شود؟![3] شما همانطور که در یکی از رساله‌های فارسی خود

---

۱. نهج البلاغه: ۴۰، خطبه ۱، احتجاج: ۱۹۹/۱. بحارالانوار: ۲۴۷/۴ /ح۵، ۱۷۷/۵۴، ۳۰۰/۷۴ /ح۷. (متحقق است اما نه از ایجاد و حدوث، موجود است اما نه از عدم.)

۲. کافی: ۱۳۹/۱ /باب جوامع التوحید/ ح۴، توحید: ۳۷، ۳۰۸ /ح۲، عیون اخبار الرضا ﷺ: ۱۵۱/۱، احتجاج: ۳۹۹/۲، تحف العقول: ٦٤، بحارالانوار: ۲۲۹/۴ و ۳۰۵، ۳۱۱/۷۴، نهج البلاغه: ۲۷۳ خطبه ۱۸٦، با اندکی تفاوت. (از اینکه خداوند قوای ادراکی را وسیله درک قرار داده است می‌توان فهمید که او، آن قوای ادراکی را ندارد و با جوهر قراردادن جواهر توسط او فهمیده می‌شود که خود او جوهر ندارد و به واسطه ضدیتی که او میان اشیاء برقرار کرده روشن می‌شود که او ضدی ندارد و با قرین هم قرار دادن اشیاء توسط او، می‌توان فهمید که او قرین ندارد.)

۳. وعن الإمام الرّضا ﷺ أنّه قال: «... وَ مُبَايَنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ إِنِّيَّتَهُم ... وَ كُنْهُهُ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ ... مُبائِنٌ لا بِمَسافَةٍ... فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ ...». (توحید: ۳٦-۳۷-۴۰، باب التوحید و نفی التشبیه/ح۲، عیون اخبارالرضا ﷺ: ۱۵۱/۱ و ۱۵۳، بحارالأنوار: ۲۲۸/۴ ح۳). (از امام رضا ﷺ روایت شده که آن حضرت فرمودند: ... جدایی خداوند با مخلوقاتش دوری کردن او از هستی و تحقق آنها است ... و کنه او جدایی افکندن میان او و مخلوقاتش می‌باشد ... او جدا است [اما] نه به مسافت ... پس هر آنچه در

مخلوقات هست در خالق آنها یافت نمی‌شود و هر آنچه که در مخلوقات ممکن است از آفریدگار آنها ممتنع می‌باشد).

عن مولانا الصّادق ؑ أنّه قال: « هُوَ وَاحِدٌ وَاحِدِيُ الذَّاتِ، بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ، وَ بِذَاكَ وَصَفَ نَفْسَهُ، وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ بِالْإِشْرَافِ وَ الْإِحَاطَةِ وَ الْقُدْرَة ..». (کافي: ۱۲۷/۱ ح۵، توحید: ۱۳۱ ح۱۳، بحارالانوار: ۳۲۲/۳ ح۱۹). (از امام صادق ؑ روایت شده که آن حضرت فرمودند: او واحدی است که در ذات واحد و یگانه است، از آفریدگان خویش جدا است و به این وصف خویشتن را توصیف نموده است و او با اشراف و احاطه و قدرت به هر چیزی محیط [و مطّلع] است).

عَن مَولانا الرِضا ؑ أَنَّهُ قالَ: «أَحَدٌ لا بِتَأويلِ عَدَدٍ... مُبَايِنٌ لَا بِمَسَافَةٍ قَرِيبٌ لَا بِمُدَانَاةٍ، لَطِيفٌ لَا بِتَجَسُّمٍ مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ ...». (توحید: ۳۷، احتجاج: ۳۹۹/۲، عیون أخبارالرضا ؑ: ۱۵۱/۱، بحارالأنوار: ۲۲۹/٤). (از امام رضا ؑ روایت شده که آن حضرت فرمودند: [خداوند] «أحد» و یک است [اما] نه به حساب اعداد و همانند آنها ... جداست [اما] نه به مسافت، نزدیک است [اما] نه به نزدیکی مکانی، لطیف است [اما] نه به لطافت جسمانی، موجود و متحقّق است [اما] نه بعد از عدم).

عَن أَميرِالمُؤمِنينَ ؑ أَنَهُ قالَ: «... حَدَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِبَانَةً لَهَا مِنْ شَبَهِهِ وَإِبَانَةً لَهُ مِنْ شَبَهِهَا...». (توحید: ٤۲/ باب التوحید و نفی التشبیه/ح۳، کافی: ۱۳۵/۱، باب جوامع التوحید/ ح۱، بحارالانوار: ۲٦۹/٤ /ح۱۵). (از امیرالمؤمنین ؑ روایت شده که آن حضرت فرمودند: در آن هنگام که اشیاء را آفرید برای آنها حد و اندازه قرار داد و آنها را محدود آفرید تا آنها را از مشابهت با خویش و خویشتن را از مشابهت با آنها دور سازد).

عَنهُ ؑ: « لَا يُقَالُ لَه: كَانَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ، فَتَجْرِيَ عَلَيْهِ الصِّفَاتُ الْمُحْدَثَاتُ وَ لَا يَكُونُ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ فَصْلٌ وَ لَا لَهُ عَلَيْهَا فَضْلٌ فَيَسْتَوِيَ الصَّانِعُ وَ الْمَصْنُوعُ ...». (نهج البلاغه: ۲۷٤، خطبه ۱۸٦، احتجاج: ۲۰۳/۱، بحارالانوار: ۲۵۵/٤، ۳۰/۵٤ /ح٦، ۳۱۲/۷٤). (و از آن حضرت روایت شده که فرمودند: درباره خداوند متعال گفته نمی‌شود: بود بعد از اینکه نبود تا اینکه صفات جدید و به وجود آمده بر او جریان یابد و بین او و مخلوقات و صفات آنها تمایزی نباشد و برای او بر آنها برتری نباشد تا در نتیجه صانع و مصنوع برابر و یکسان شوند).

وعَنِ الصَادِقِ ؑ أنّه قال: « هُوَ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِه، مُحِيطٌ بِمَا خَلَقَ عِلْماً وَ قُدْرَةً وَ إِحَاطَةً وَ

سُلْطَانا...». (توحید: ۱۳۳، باب القدرة/ح۱۵، بحارالأنوار: ۳/ ۳۲۳ ح۲۰). (از امام صادق علیه السلام روایت شده که ایشان فرمودند: او [خداوند] از آفریدگار خویش جدا است از جهت علم و قدرت و احاطه و سلطنت بر مخلوقات خویش محیط است).

وَعَنهُ علیه السلام أیضاً: «... لَا یَلِیقُ بِالَّذِي هُوَ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُبَايِناً لِكُلِّ شَيْءٍ مُتَعَالِياً عَنْ كُلِّ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى...». (توحید مفضّل: ۱۷۹، بحارالأنوار: ۳/ ۱٤۸، الفصول المهمة: ۱/ ۱۳۹/ح٦). (و از آن حضرت روایت شده که فرمودند: شایسته نیست برای کسی که او آفریدگار هر چیز است مگر اینکه جدا و برتر از هر چیز باشد. او پاک و منزه و برتر [از هر چیز] است).

وَعَن مَولَانَا الرِّضا علیه السلام: «...لا يَشمُلُهُ المَشاعِرُ، وَلا يَحجُبُهُ الحِجابُ، فالحِجابُ بَينَهُ وَبَينَ خَلقِهِ؛ لِامْتِناعِهِ مِمّا يُمكِنُ فِي ذَواتِهِم، وَلِإمكانِ ذَواتِهِم، مِمّا يَمتَنِعُ مِنهُ ذاتُهُ، وَلِافْتِراقِ الصّانِعِ وَالمَصنوعِ، وَالرّبِّ وَالمَربوبِ، وَالحادِّ وَالمَحدودِ...». (توحید: ٥٦/ح١٤، کافی: ۱/ ۱۳۹/ح٥ با اندکی تفاوت، بحارالانوار: ٤/ ۲۸٤/ ح۱۷). (از امام رضا علیه السلام نقل شده که ایشان فرمودند: ادراکات او را فرا نگیرند و حجاب‌ها او را نپوشانند پس حجاب میان او و آفریدگانش [آفریدن او] می‌باشد، زیرا که او از آنچه در ذات مخلوقاتش امکان دارد امتناع فرموده و به این جهت که در ذات آنها، آنچه ذات او از آن اباء دارد، امکان دارد. زیرا که سازنده و ساخته شده، پروردگار و پرورده، محدود کنند و محدود شده از هم جدایی دارند).

وَعَنهُ علیه السلام أَنَّه قالَ: «...إِنّي بَرِيءٌ يَا إِلَهِي مِنَ الَّذِينَ بِالتَّشْبِيهِ طَلَبُوكَ لَيْسَ كَمِثْلِكَ شَيْءٌ إِلَهِي وَ لَنْ يُدْرِكُوكَ وَ ظَاهِرُ مَا بِهِمْ مِنْ نِعَمِكَ دَلِيلُهُمْ عَلَيْكَ لَوْ عَرَفُوكَ، وَ فِي خَلْقِكَ- يَا إِلَهِي- مَنْدُوحَةٌ أَنْ يَتَنَاوَلُوكَ بَلْ سَوَّوْكَ بِخَلْقِكَ فَمِنْ ثَمَّ لَمْ يَعْرِفُوكَ، وَ اتَّخَذُوا بَعْضَ آيَاتِكَ رَبّاً فَبِذَلِكَ وَصَفُوكَ، تَعَالَيْتَ رَبِّي عَمَّا بِهِ الْمُشَبِّهُونَ نَعَتُوكَ». (توحید: ۱۲٥، باب القدرة/ح۲، عیون اخبارالرضا علیه السلام: ۱/ ۱۱۷، باب ما جاء عنه علیه السلام من الاخبار فی التوحید/ح٥، امالی (شیخ صدوق): ۷۰۷، روضة الواعظین: ۱/ ۳٦، بشارة المصطفی: ۳۱۹/ ح۳۳، بحارالانوار: ۳/ ۲۹۳/ ح١٤، ۹۱/ ۱۸۱/ ح۹). (و از آن حضرت نقل شده که فرمودند: ای خدای من! من بیزار هستم از کسانی که با تشبیه [توبه مخلوقاتت] در جستجوی تو هستند. هیچ چیز شبیه تو نیست. خدای من! آنها هرگز به تو نخواهند رسید. اگر تو را می‌شناختند نعمت‌های آشکار تو راهنمای آنها به سوی تو هستند. خدای من! در مخلوقات تو راه وسیع و گسترده‌ای وجود دارد تا آنها به تو برسند [اما آنها چنین

نوشته‌اید، می‌گویید: خدا (بالذات) از ماسوی جدا نیست و بیرون از ما سوی نیست و بینونت عزلی ندارد؛ پس با این همه آیات و احادیث و با این تلقی علما و

نکردند] بلکه تو را با مخلوقات مساوی و برابر نمودند، پس به این جهت تو را نشناختند و بعضی از آیات و نشانه‌های تو را پروردگار [خویش] قرار دادند و تو را به آن متصف ساختند. پس تو- ای پروردگار من- برتر از آن هستی که تشبیه‌کنندگان تو را به آن توصیف می‌کنند).

وَعَنهُ ﷺ أَنَّهُ قالَ: «مَن شَبَّهَ اللهَ تَعالی بِخَلقِهِ فَهُوَ مُشرِكٌ...». (توحید:۶۹، عیون اخبارالرضا ﷺ: ۱۱۴/۱/ح۱، روضة الواعظین: ۳۶/۱و۳۹، جامع الاخبار: ۶، احتجاج: ۴۱۰/۲، مشکاة الانوار: ۳۹، کشف الغمة: ۲۸۴/۲، وسائل الشیعة: ۳۳۹/۲۸/ح۱و۳۴۴/ح۱۶، بحارالانوار: ۲۹۴/۳و۲۹۹/ح۲۸، ۳۵۳/۷۵و۳۵۶/ح۱۰و۳۵۷). (و نیز از آن حضرت روایت شده که فرمودند: هر کس خدا را به مخلوقاتش تشبیه کند پس او مشرک است).

وَعَن اَبي عَبدِ اللهِ ﷺ يقول: «إنَ اللهَ تبارك وتعالى خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ، وَخَلْقَهُ خِلْوٌ مِنْهُ، وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ مَا خَلَا اللهِ، فَهُوَ مَخْلُوقٌ، وَاللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، تَبَارَكَ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». (توحید: ۱۰۵/ح۳، کافي: ۸۲/۱/ح۴، الفصول المهمة: ۱۴۲/۱و۲۵۵/ح۱، بحارالانوار: ۲۶۳/۳/ح۲۰، ۱۴۹/۴/ح۳). (از امام صادق ﷺ روایت شده که می‌فرمودند: همانا خداوند- تبارک و تعالی- جدا و خالی از مخلوقاتش و مخلوقاتش نیز جدا و خالی از او هستند؛ و هر آنچه- غیر از خداوند عزوجل- اسم «شیء» بر آن نهاده شود پس او مخلوق است؛ و خداوند خالق هر چیز است. پاک و بلند مرتبه است آن کسی که هیچ چیز شبیه و همانند او نیست).

وَعنِ أميرِالمُؤمنينَ ﷺ: «...كَذَبَ الْعَادِلُونَ بِكَ إِذْ شَبَّهُوكَ بِأَصْنَامِهِمْ وَ نَحَلُوكَ حِلْيَةَ الْمَخْلُوقِينَ بِأَوْهَامِهِم ... وَ أَشْهَدُ أَنَّ مَنْ سَاوَاكَ بِشَيْءٍ مِنْ خَلْقِكَ فَقَدْ عَدَلَ بِكَ وَ الْعَادِلُ بِكَ كَافِرٌ بِمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ مُحْكَمَاتُ آيَاتِكَ وَ نَطَقَتْ عَنْهُ شَوَاهِدُ حُجَجِ بَيِّنَاتِكَ...». (نهج البلاغه: ۱۲۶ خطبه ۹۱، بحار الأنوار: ۱۰۸/۵۴، ۳۱۸/۷۴). (از امیرالمؤمنین ﷺ نقل است که ایشان فرمودند: دروغ گفتند آنان که تو را [با مخلوقات] برابر قرار دادند زمانی که تو را به بت‌های خویش تشبیه نمودند و با خطورات فکری خویش صفات مخلوقین را به تو دادند ... و گواهی می‌دهم که هر کس تو را به چیزی از مخلوقات تشبیه کند همانا تو را [با آن چیز] برابر و مساوی قرار داده است و آنکه تو را با چیزی مساوی و برابر بداند به آنچه که آیات محکمات تو به بیان آنها نازل شده و شواهد حجت های آشکار تو گویای آن هستند کافر شده است).

اکابر از توحید و از کلمه توحید چه می‌کنید؟! یك جمله مجمل در حدیث احتجاج و «بینونت بالعزلة» .با این که دلالت بر مرادشان نمی‌کند .نمی‌تواند همه این برداشت‌های معرفتی را که همه داشته‌اند و دعاها و مناجات‌های مأثوره بر اساس آن انشا شده، به خلاف ظاهر آن معنی کند.

اصلاً در باب توحید خدا، نفی غیر و تنهایی خدا و وحدت «ما فی دار التّحقّق»، مطرح نیست و دعوت انبیاء و رسالات آسمانی بر آن مبتنی نیست.

این توحید انکار «الله» و خدایی است که انبیاء به آن دعوت کرده‌اند و«له الأسماء الحسنی» است.

توحید انبیا، توحید خالق کائنات و توحید «فاعل ما یشاء»، توحید «ربّ العالمین ومالك یوم الدّین وجاعل الملائکة رسلاً وباعث الأنبیاء والمرسلین»، توحید إله و مبتنی بر فصل ذاتی وبینونت عُزلی ربّ و مربوب وخالق و مخلوق و جاعل و مجعول و مالك و مملوك و باعث و مبعوث و به لفظی که اصطلاح شده واجب و ممکن است.

توصیف خدا به «غیر متناهی» و «مَن هُوَ مُحیطٌ بِوُجودِهِ عَلی ما سِواهُ» مطلب دیگری است که با این دریافت‌ها سازش ندارد، و به قول شما بعد از هزار سال طرحی را می‌ریزد که برای این که گفته نشود این طرح جدید و جدا از هدایت انبیاء و مکتب اسلام و اهل بیت ﷺ است، تلاش کرده‌اید بگویید: «در کلمات حضرت مولی الموحّدین ﷺ به آن اشاره شده و پیشینیان به آن نرسیده‌اند.»

و حاصل این که: ما هر چه می‌اندیشیم نمی‌توانیم بپذیریم که مفهوم توحید که اساس اسلام و دعوت قرآن است تا یك هزار سال بر بزرگان صحابه و اجلّه علماء و

متکلمین و حکماء مخفی مانده تا «فلان و بهمان» آن را از پرده اختفا بیرون آوردند.

بسیار تعجب‌انگیز است که «شخص» تصور کند شارع مقدّس این مسئله اساسی توحید را مهمل گذارده و به گونه‌ای مطرح وتبلیغ کرده که حق از آن واضح نشده، و به عبارت دیگر: به گونه‌ای که حق از آن واضح شود و در طول یك هزار سال موجب گمراهی نشود آن را تبلیغ نکرده باشد و مطلب به این اهمیت را که اهمّ مطالب است به طور روشن بیان نفرموده باشد تا مدّعیان کشف و شهود آن را مطرح کنند و شیعهٔ گرفتار سخنان آنها نیز آن را دور از هدایت اهل بیت ﷺ نداند، و سعی و تلاش کند که به گمان خودش از لا به لای این همه کلمات امیرالمؤمنین ﷺ که بیشتر و بلکه همه‌اش این مکتب عرفانی را رد می‌نماید، استخراج کند.

واقع هم همین است که صحابه عالی قدر و«محمد بن مسلم»ها و «ابان بن تغلب»ها و صدها صحابه بزرگ و شیخ مفیدها وطوسی‌ها وعلّامه حلّی‌ها با این مبانی عرفانی آشنا نبوده و متّهم به داشتن آنها نشده‌اند. آنان نه فصوص و شروح آن و نه اسفار خوانده بودند و نه با «ابن فارض» و «ابن عربی» اهل مفاوضه و محاوره بوده‌اند. آنها در همان مکتب اهل بیت ﷺ و مدرسه ائمه ﷺ کسب علم ومعرفت نموده بودند.

بسیار اسباب شرمندگی است که قرآن کریم به شخص اوّل ممکنات و خواجه کائنات ﷺ خطاب می‌فرماید: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ﴾[1] و می‌فرماید: ﴿شَهِدَ اللهُ

---

۱. سوره محمد ﷺ: آیه ۱۹.

أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾[۱]، ولی این مدّعیان عرفان که خودشان و مریدان‌شان آنها را «عرفا» می‌خوانند می‌گویند: توحید العوامّ «لا اله الا الله»[۲] و توحید الخواصّ «لا موجود إلا الله»[۳] است. آیا توحیدی که پیامبراعظم ﷺ به دانستن آن مخاطب شده- هرچند خطاب از باب: «إیاكِ أَعنی وَاسمَعی یا جارة»[٤] باشد- و توحیدی که خدا و ملائکه برآن شهادت می‌دهند توحید عوام است؟!

لازم به تذکر است که ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ در مثل این آیه و مثل ﴿هُوَ اللهُ الَّذِی لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ معنایش همان ﴿لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ﴾ است که در آن دو آیه است و از جهت معنا با هم فرق ندارند. اختلاف تعبیر برای این است که در آن دو آیه، کلمه شریفه «الله» قبلاً ذکر شده است و تعبیر از آن به ضمیر، تحرّز از تکرار و تأکید بر توحید است؛ نه این که «هو» اشاره به معنایی باشد که «الله» بر آن دلالت نداشته باشد.

و نظیر این کلام است گفتار آن که گفته است:

«**اِعلَم أَنَّ تَوحیدَ لا إِلهَ إِلاّ اللهُ، عامّیٌ وَهُم أَهلُ العِبارَةِ، والتَّوحیدُ بِلا إِلهَ إِلاّ هُوَ، هُوَ مَقامُ الإِشارَةِ، وَالتَّوحیدُ بِلا هُوَ إِلاّ هُوَ، فَهُوَ تَوحیدُ أَربابِ اللَّطایِفِ مِنَ**

---

۱. سوره آل عمران: آیه ۱۸.

۲. مشکاة الانوار (مجموعه رسائل غزالی): ۲۷۸، رسالة فی التوحید و النبوة و الولایة (رسائل قیصری): ٣٤، جذوات و مواقیت (میرداماد): ٤١، مصباح مشکات (رسائل فارسی ادهم خلخالی): ۳۸۹، ایقاظ النائمین: ٤٧، اسرار القلوب نور علی شاه (مجموعه رسائل عوارف المعارف): ۳۰۲، تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) به نقل از فخر رازی و او از غزالی: ٤٨/١.

۳. جذوات و مواقیت (میرداماد): ٤١.

٤. ضرب المثل مشهور عرب. مجمع الامثال: ٥٠/١. معنای آن این است که: مقصودم تو هستی و ای همسایه گوش کن. معادل این ضرب المثل در زبان فارسی این است: به در می‌گویند که دیوار بشنود.

الأَولیاءِ، وَأمّا التَّوحیدُ بِلاهُوَبِلاهُوَ إلاّ هُوَفَهُوَتَوحیدُ أربابِ الحَقایقِ مِنَ الأنبیاءِ وَالأولیاءِ البالِغینَ حَدَّ الکَمالِ، وَلیسَ وَراءَ عَبّادانَ قَریَةٌ»[۱].

می‌گوییم: یا اللهُ! سُبحانَکَ وَبِحَمدِکَ، سُبحانَ اللهِ عَمّا یَصِفونَ، سُبحانَ اللهِ عَمّا یَقولونَ، لا نُحصی ثَناءً عَلیکَ، أَنتَ کَما أَثنَیتَ عَلی نَفسِكَ، لانَصِفُكَ إلاّ بِما وَصَفتَ بِهِ نَفسَكَ، وَلانَدعوكَ إلاّ بِأَسماءٍ سَمّیتَ نَفسَكَ بِها، ضَلَّ مَن تَکَلَّمَ فیكَ، وَهَدی مَن تَکَلَّمَ عَنكَ، اغفِرلَنا زَلّاتِنا وَلاتُؤاخِذنا بِأَقوالِنا، لایَلیقُ بِأَهلِ البَصیرَةِ وَأَربابِ الفِطنَةِ وَالمَعرِفَةِ إلاَّ النَّظَرُفی مَلَکوتِ سَمائِكَ وَ أَرضِكَ وَ آثارِ قُدرَتِكَ وَعِظَمِ خَلقِكَ، فَسُبحانَكَ ما أَعظَمَ مانَری مِن خَلقِكَ، وَما أَصغَرَ کُلُّ عَظیمَةٍ فی جَنبِ ما غابَ عَنّا مِن قُدرَتِكَ، جَمیعُ ما فِی الکَونِ ناطِقٌ بِتَسبیحِكَ وَمَجدِكَ وَ إِن مِن شَیءٍ إِلاّ یُسَبِّحُ بِحَمدِكَ، لا حَولَ وَلاقُوَّةِ إِلاّ بِكَ وَأَنتَ العَلِیُّ العَظیمُ.[۲]

---

۱. ضرب المثل مشهور عربی به معنای: بعد از آبادان روستایی نیست. مجمع الامثال: ۲۰۸/۲، این ضرب المثل در موردی به کار می‌رود که امری یا کاری به انتهای خود رسیده باشد و بعد از آن چیزی قابل تصور نباشد و یا وجود نداشته باشد. (بدان که اعتراف به یگانگی خداوند متعال با جمله «لا اله الا الله» توحید عوام است که آنها اهل عبارت و لفظ هستند و اعتقاد به یکتایی پروردگار با عبارت «لا اله الاّ هو» مقام اشاره به ذات مقدس پروردگار است و اعتقاد به یگانگی خداوند متعال با جمله «لا هو الاّ هو» توحید صاحبان ذوق لطیف است که آنها اولیاء [خدا] هستند و اما اعتقاد به وحدانیت خداوند سبحان با عبارت «لا هو بلا هو الاّ هو» توحید صاحبان [درک] حقایق است که آنها پیامبران و آن دسته از اولیاء الهی هستند که به حد کمال رسیده‌اند و بعد از آبادان روستایی نیست [یعنی بعد از توحید خداوند به عبارت «لا هو بلا هو الا هو» توحید دیگری قابل فرض نیست و این آخرین درجه توحید است]).

۲. خداوندا! تو را پاک و منزه می‌دانیم و می‌ستاییم. پاک و منزه است خداوند از آنچه او را به آن توصیف می‌کنند و آنچه می‌گویند. ما توانایی نداریم [آن گونه که شایسته تواست] تو را بستاییم، تو همانگونه هستی که خویشتن را ستوده‌ای، ما تو را جز به آنچه خویشتن را به آن وصف نموده‌ای توصیف نمی‌کنیم، و تو را جز با نام‌هایی که خود را به آنها نامیده‌ای نمی‌خوانیم، هر کس در ذات

چقدر جرأت وجسارت می‌خواهد که شخص کلمه طیبه «لا إله إلّا الله» را- که آن همه از آن تعظیم شده و از آن کلامی سنگین‌تروعظیم‌تر در میزان انبیاء و اولیاء نیست[1] تحقیر نماید و آن را توحید عامّی بگوید و ساخته خود را (لا هو بلا هو إلاّ هو) توحید ارباب حقایق از انبیاء و اولیاء بداند.

توسخن راند گمراه شد و آن کس که از توسخن گفت هدایت شد. لغزش‌های ما را ببخش. ما را به خاطر گفته‌هایمان مؤاخذه منما. برای آنانکه اهل فهم و هوشیاری و معرفت‌اند برازنده نیست جزاینکه در سلطنت [تو بر] آسمان و زمینت و نشانه‌های قدرت تو و بزرگی آفرینش تو نظر کنند. پس تو پاک و منزّهی! چقدر بزرگ است آنچه که از آفرینش تو می‌بینیم و چقدر کوچک است هر بزرگی در کنار آنچه از قدرت تو از ما مخفی است. تمامی هستی به تسبیح و عظمت تو گویا است و هیچ چیز نیست مگر اینکه تسبیح تو را می‌گوید و تو را می‌ستاید. هیچ نیرو و هیچ قدرتی نیست مگر به تو، و تو بلند مرتبه و باعظمت هستی.

۱. رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قالَ: «مَا قُلْتُ وَ لَا قَالَ الْقَائِلُونَ قَبْلِي مِثْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ». توحید: ۱۸/ح۱، ثواب الاعمال: ٤، بحارالانوار: ۹۰/۱۹۵/ح۱۱. (از پیامبر گرامی اسلام ﷺ روایت شده که فرمودند: من کلامی نگفتم و گویندگان قبل از من نیز کلامی نگفتند که همانند «لا اله الا الله» باشد).

وَعَنهُ ﷺ أیضاً: «كُلُ جَبَّارٍ عَنِيدٍ مَنْ أَبَى أَنْ يَقُولَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ». أمالی (شیخ صدوق): ۱۹۸، توحید: ۲۱، ثواب الاعمال: ٦، بحارالانوار: ۳/۵/ح۱۱، ۹۰/۱۹۲/ح۱. (و از آن حضرت ﷺ روایت شده که فرمودند: هر ستمگر مخالف حق کسی است که از گفتن «لا اله الا الله» سرباز زند).

وَعَنهُ ﷺ: «مَا مِنَ الْكَلَامِ كَلِمَةٌ أَحَبُّ إِلَى اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ قَوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَ مَا مِنْ عَبْدٍ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ يَمُدُّ بِهَا صَوْتَهُ فَيَفْرُغُ إِلَّا تَنَاثَرَتْ ذُنُوبُهُ تَحْتَ قَدَمَيْهِ كَمَا تَنَاثَرَ وَرَقُ الشَّجَرِ تَحْتَهَا». توحید: ۲۱/ح١٤، ثواب الاعمال: ٦، بحارالانوار: ۹۰/۱۹٦/ح١٦. (و نیز از آن حضرت نقل شده که فرمودند: هیچ گفتاری –در سخن- محبوب‌تر از «لا اله الا الله» در پیشگاه خداوند- عزوجل- نیست، و هیچ بنده‌ای نیست که صدایش را به گفتن «لا اله الا الله» بکشد و آن را پایان دهد مگر اینکه گناهانش در زیر قدم‌هایش پراکنده می‌شود همانگونه که برگ درخت در زیر آن پخش می شود).

وَعَنهُ ﷺ: «قَالَ اللهُ جَلَّ جَلَالُهُ لِمُوسَى يَا مُوسَى لَوْأَنَ السَّمَاوَاتِ وَ عَامِرِيهِنَ وَالْأَرَضِينَ السَّبْعَ فِي كِفَّةٍ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ فِي كِفَّةٍ مَالَتْ بِهِنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ». توحید: ۳۰/ح۳٤، ثواب الاعمال: ۲، بحارالانوار: ۱۹٦/۹۰/ح۱۸. (وهمچنین از آن حضرت روایت شده که فرمودند: خداوند- جل جلاله- به موسی فرمود: ای موسی! اگر آسمان‌ها و ساکنان آنها و زمین‌های هفت گانه در یک کفه و «لا اله الا الله» در یک کفه باشد، «لا اله الا الله» به آنها سنگینی می‌کند).

وَعَن أَميرِ المُؤمِنينَ عليه السلام: «مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ بِإِخْلَاصٍ فَهُوَبَرِيءٌ مِنَ الشِّرْكِ». من لا يحضره الفقيه: ٤۱۲/٤. (و از امیرالمؤمنین عليه السلام روایت شده که فرمودند: هر کس از روی اخلاص «لا اله الا الله» بگوید از شرک پاک و مبرا است).

عن أبی جعفر عليه السلام: «مَا مِنْ شَيْءٍ أَعْظَمَ ثَوَاباً مِنْ شَهَادَةِ أَنْ لَاإِلهَ إِلَّا اللهُ، إِنَّ اللهَ عَزَّوَ جَلَّ لَايَعْدِلُهُ شَيْءٌ، وَ لَايَشْرَكُهُ فِي الْأُمُورِ أَحَدٌ». کافی: ۵۱٦/۲/ح۱، توحید: ۱۹/ح۳، ثواب الاعمال: ۳، بحارالانوار: ۳/۳، ح۵، ۱۹٤/۹۰/ح۸. (از امام باقر عليه السلام نقل است که آن حضرت فرمودند: هیچ چیز ثواب آن با عظمت‌تر از شهادت به «لا اله الا الله» نیست. به درستی که هیچ چیز با خداوند- عز وجل- برابری نمی‌کند و هیچ کس در کارها با او شریک نیست).

و «هُوَ (أي قولُ لا إِلَه إلاَّ اللهُ) خَيرُالعِبادَةِ». کافی: ۵۰۵/۲/ح٦، ۵۰٦/ح۵، ۵۱۷/ح۲، توحید: ۱۸/ح۲، ثواب الاعمال: ٤، بحارالانوار: ۱۹۵/۹۰/ح۱۳، ۲۰۸/ح۱٤، ۲۸۱/ح۲۲، ۲۸۵. (و آن (یعنی جمله «لا اله الا الله») بهترین عبادت است). و «ثَمَنُ الجَنَّةِ». کافی: ۵۱۷/۲/ح۱، توحید: ۲۱/ح۱۳، ثواب الاعمال: ۳و٤، بحارالانوار: ۳/۳/ح۳، ۱۹٦/۹۰/ح۱۵، ۲۰۱/ح۳۳ (و [لا اله الا الله] بهای بهشت است). و «حِصْنُ اللهِ جَلَّ جَلالُهُ». امالی (شیخ صدوق): ۲۳۵/ح۸، توحید: ۲٤/ح۲۱، ۲۵/ح۲۳، ثواب الاعمال: ۷، عیون اخبار الرضا عليه السلام: ۱۳٤/۲/ح۲، ۱۳۵/ح٤، معانی الاخبار: ۳۷۱، امالی (شیخ طوسی): ۲۷۹/ح۵۳٦، بحارالانوار: ٦/۳، ۷/ح۱٦، ۱۳/ح۲۷، ۱۲۳/٤۹/ح٤، ۱۲۷، ۱۹۲/۹۰/ح۲، ۱۹٤/ح۱۰. (و [لا اله الا الله] قلعه خداوند- جل جلاله- است). و «كَلِمَةٌ عَظيمَةٌ كَريمَةٌ عَلَى اللهِ عَزَّوَجَلَّ». توحید: ۲۳/ح۱۸، بحارالانوار: ۵/۳/ح۱۳.. (و [لا اله الا الله] کلامی است با عظمت و با ارزش، در پیشگاه خدای عزوجل). و «لا يَعِدلُها شَيءٌ». ثواب الاعمال: ۳، بحارالانوار: ۲۰۱/۹۰/ح۳٦، ۳۳۱/ح۱۳. (و هیچ چیز با [لا اله الا الله] برابری نمی‌کند).

تَکـادُ السَّـماواتُ یَتَفَطَّـرنَ مِـن کَـلامِ هـؤُلاءِ المُعجِبـینَ بِمـا نَسَـجوهُ مِـنَ الإصطِلاحاتِ وَتَنْشَقُّ الأَرضُ وَتَخِرُّ الجِبالُ هَدّاً، أَستَغفِرُاللهَ رَبّی وَأَتوبُ إِلَیهِ وَ قَد کانَ اللاّئِقُ بِی أَیضاً أَن لا نَلِجَ فی هذَا البَحرِ الَّذی لا ساحِلَ لَهُ وَ لا یَنجو مَن وَقَعَ فیهِ إِلاّ مَن عَصَمَهُ اللهُ وَتَمَسَّکَ بِسَفینَةِ النَّجاةِ وَ الَّذینَ هُم أَمانٌ مِنَ الضَّلالِ مُحَمَّدٌ وَ آلُهُ الأَبرارُ صَلَواتُ اللهِ عَلَیهِم أَجمَعینَ، فَیا رَبّی لاتُؤاخِذْنی بِجَهلی وَ لا تَجعَل ما کَتَبتُ حُجَّةً عَلَیَّ بَل اُکْتُبْهُ فی صَحیفَةِ حَسَناتی فَإِنّی ما أَرَدتُ بِذلِکَ إِلاَّ وَجهَکَ الکَریمَ فَاغْفِرْلی یا أَرحَمَ الرّاحِمینَ، وَ آخِرُدَعوانا أَنِ الحَمدُ لِلهِ رَبِّ العالَمینَ.[۱]

۶ جمادی الأولی ۱۴۲۰/طهران

لطف الله صافی

۱. نزدیک است که آسمان از گفتار اینان که شیفته و فریفته اصطلاحات بافته خویش هستند شکافته شود و زمین دو نیم گردد و کوه‌ها فرو ریزند و متلاشی گردند. از خداوند- پروردگار خویش- طلب آمرزش می‌نمایم و به درگاهش توبه می‌کنم. سزاوار است که ما نیز در این دریا وارد نشویم. دریایی که هیچ ساحلی ندارد و هر کس در آن واقع شد نجات نمی‌یابد مگر آنکه خدا او را حفظ کرد و به کشتی نجات و کسانی که مایه حفظ و امنیت از گمراهی هستند- یعنی محمد و خاندان او- نیکان راست کردار- که درود خداوند بر تمامی آنان باد- چنگ زد. پروردگارا! مرا به واسطه جهلم مؤاخذه منما و آنچه را که نوشتم حجت بر من قرار مده بلکه آن را در نامه کارهای نیک من ثبت بفرما. چرا که من به آن جز خشنودی تو- که بس گران‌بهاست- چیز دیگری را طلب نکرده‌ام، پس ای مهربان‌ترین مهربانان مرا ببخشای و پایان دعای ما این است که تمامی سپاس و ستایش از آن خداوند، پروردگار جهانیان است.

پیرامون مسأله

وحدت وجود

پیرامون مسأله وحدت وجود

در نصوص قرآنیه و احادیث شریفه صحیحه آنچه مطرح است، وحدت، وحدانیت، واحدیت، احدیت، یگانگی، یکتائی ذات یگانه و یکتا و بی‌مثل و شبه و نظیر و بی‌مصاحب و بی‌شریك و بی‌همتا و بی‌ضدّ و ندّ خداوند حی قیوم متعال است.

بر حسب این نصوص هیچ یك از اشیاء و مخلوقات مثل و شبیه او - عزّ اسمه - نیستند، و همه غیر او، و او غیر همه می‌باشد. او صاحب همه صفات کمالیه و اسماء حسنی است، و توحید نفی شریك و کفو و همتا برای او است. و اثبات «غیر» او و عقیده به وجود و تحقق «غیر» او مستلزم اثبات کفو و همتا و شریك برای او نیست. او از شبه و شریك و نظیر منزّه و مبرّا است چه «غیر» او- که هر چه و هر کس باشد مخلوق، مصنوع، مربوب و مرزوق او و محتاج به او و آیه او است- باشد یا نباشد. تعدد و تکثر و ترکیب و حدوث و فنا و موت و زوال همه، اوصاف «غیر» او است و او با هیچ یك از صاحبان این اوصاف اتحاد ندارد، و نه در چیزی حالّ و نه چیزی در او حلول دارد، و اشیاء از او- مثل امواج از دریا یا نور از شمس یا حرف از حبر- ولادت و وجود نیافته‌اند. او خالق همه و همه مخلوق او

هستند. توحیدی که باید به آن اعتقاد داشت مفاد (لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ)[1] است نه «**لیس شیء غیره**» و «**لا شیء غیره**». این جمله کامله وافی هدایت قرآنیه: (**لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ**) علاوه براین که برنفی شیئی مثل او دلالت دارد، بروجود «**شیء لیس مثله**» نیز دلالت دارد؛ والاّ نفی شیء مثل او و (**لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ**) صادق نمی‌شود، و مثل «لیس مثله»- به لیس تامّه- یا «لیس کمثله» نیست که صدق آن اعمّ از این است که «مثل» موضوع داشته باشد و یا موضوع نداشته باشد، در هردو صورت قضیه صادق است.

بدیهی است اگرتوحید، «**لا شیء غیره**» و «لیس شیء غیره» و به اصطلاح قائل به وحدت وجود «**لیس فی الدار غیره دیار**»[2] بود، تعبیراز آن به این بیان، موهم خلاف و جایزنبود، و وافی به بیان مقصود نمی‌شد و باید مثل همان تعبیرصریح: «**لیس شیء غیره**» این معنی مهمّ ادا شود در حالی که (**لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ**) هم برنفی شیء مثل او -عزّاسمه- دلالت دارد و هم اثبات غیرمثل از آن استفاده می‌شود. یعنی استفاده می‌شود که: «**ما هوغیره لیس مثله**» یعنی آنچه غیراو است مثل او نیست نه این که غیری که نیست مثل او نیست، اگرچه این «**لیس مثله**» نیزمفهومش «**لا شیء غیره**» نیست. این جمله‌ها (**لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ**) و یا «**ما هوغیره لیس مثله**» و «**لا شیء مثله**» و «**لا شریك له**» همه- بالمطابقة- دلالت برتوحید و نفی مثل و شریك دارند، امّا «**لیس شیء غیره**» و «**لیس فی الدّار غیره دیار**»- بالمطابقة- دلالت برنفی غیردارند و- بالإلتزام و از باب سالبه به انتفاء موضوع- نفی شریك و نفی مثل از

۱. سوره شوری: آیه ۱۱.

۲. اسفار: ۲۹۲/۲، دیوان منصور حلاج: ۱٤٦، اشعة اللمعات: ۱۸۵، بستان السیاحة: ۳۷۳. (در خانه غیراز او کسی نیست).

آن استفاده می‌شود؛ و چنان که گفتیم اگر توحید، نفی غیر باشد تعبیر از آن به جمله‌ای که ظاهر در نفی مثل و نفی شریك است، جایز نیست و خلاف فصاحت و بلاغت است.

باری، اگر مراد از کثرتی که بعضی از آن تعبیر بکثرت وجود و موجود[1] می‌نمایند جدایی و مغایرت بین خدا و اشیاء دیگر و حقیقت خالق و حقیقت مخلوق باشد این غیریت و بینونت و کثرت ثابت است و عقیده به آن خلاف توحید قرآن نیست بلکه عین مستفاد از نصوص است. آیات قرآن مجید از بسمله سوره مبارکه «فاتحة الکتاب» تا کلمه «والناس» سوره شریفه «الناس» همه بر این کثرت و تغایر دلالت دارند؛ و این توحید اسلام و توحید قرآن و توحید انبیاء است که سلب و نفی تحقق و وجود از «غیر خدا» در آن ملحوظ نیست.

بلی اگر این کثرت و تغایر بنابر قول به أصالة الوجود و اشتراك همه موجودات در حقیقت وجود با تمایز وجود خالق از مخلوق و مغایرت آنها از یکدیگر را بگویند، اگر چه قول به کثرت مصادیق وجود و موجود است ولی با بناء بر این که وجود خالق غیر از مخلوقات و واحد و فرد و یگانه و بی‌نظیر است با توحید و یگانگی وجود مستقل و غیر وابسته به وجود دیگر منافات ندارد، لیکن از جمله نواقص و معایب این قول این است که اولاً قول بوحدت سنخی وجود است که بنابراین خدا و سایر موجودات در حقیقتِ کنه و ذات که وجود است با هم مشارکت می‌یابند و اطلاق وجود بر آنها مقول به تشکیك و بر همه، به حسب مراتب صادق می‌شود و در این حدّ، مثل و شبیه برای خدا اثبات شده است که با

---

۱. حاشیه حاج ملاهادی سبزواری بر اسفار: ۷۱/۱.

(لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ) به قول مطلق و با تفرّد و یکتائی او در حقیقت ذات منافات دارد.

و ثانیاً: برای خدا تعیین کنه شده است، هر چند گفته شود که معرفت کنه «وجود» نیز مُحال است، علاوه بر این که در این جهتِ عدم امکان معرفت وجود، موجودات دیگر نیز با خدا شریك می‌شوند؛ ولی این معنای دوم به معنای اول ـ که گفتیم مستفاد از نصوص و عرفان مستقیم و صحیح توحیدی است ـ از معانی دیگر وحدت وجود - که بعضی به اصطلاح «عرفا» گفته‌اند - اقرب و کم‌نقص‌تر است؛ و به هر حال، توحید با کثرت وجود و موجود به این معنی که وجود خالق و مخلوق غیر از هم می‌باشند تنافی ندارد، اما باز هم خدا در حقیقت ذاتش متفرّد شناخته نمی‌شود و غیر او نیز با او در حقیقت ذات شریك می‌گردد؛ و به توحید مطلق و ناب و نفی شریك در هر باب نمی‌رسد.

اما قول دیگر مثل: «وحدت وجود و موجود»[1] به این معنی که کثرات را «ثانی ما یراه الأحول»[2] و باطل و غیر واقعی بدانند، اگر به این معنی بگویند که همه و هر چه هست را واحد بگویند که کثرت آنها ـ نه حقیقت ذاتِ آنها ـ وهمی و پنداری باشد، این معنائی است که به بعض صوفیه نسبت داده شده ـ و اگر چه بگویند شرك نیست ـ کفر محض و مخالف صریح آیات قرآن کریم است.[3]

---

۱. حاشیه حاج ملاهادی سبزواری بر اسفار: ۷۱/۱.

۲. دومین آنچه شخص دوبین می‌بیند.

۳. اینان می‌گویند: واجب الوجود وجود صرف است و با تعیّن و شکل پذیری و خروج از حالت اطلاق به صورت کائنات دیگر درآمده و در نتیجه، مخلوقات همان ذات باری تعالی هستند و تفاوتی بین خالق و مخلوق نیست مگر به اطلاق و تقیید. این معنی در کلمات یونانیان و

صوفیان هند و پارسیان قدیم گفته شده، و از عرفاء اصطلاحی اهل عامّه، ابن عربی می‌گوید: «(وَإذا شَهِدْناهُ شَهِدْنا نُفوسَنا) لأنّ ذواتنا عين ذاته لا مغايرة بينهما إلّا بالتّعين و الإطلاق ... (و اذا شهدنا شهد نفسه) أي ذاته الّتي تعيّنت وظهرت في صورتنا)». شرح فصوص الحكم قيصرى: ۳۸۹، فصّ آدمی. هر گاه که ما خداوند را مشاهده کنیم خویشتن را نگریسته‌ایم- زیرا ذوات ما عین ذات خداوند است و هیچ مغایرتی بین این دو مگر به تعین و اطلاق نیست ... و هر گاه که او ما را بنگرد به خویشتن نظر کرده است؛ یعنی ذات خویش را که تعین پیدا کرده و به صورت های ما درآمده مشاهده نموده است.

و هم از او نقل شده که می‌گوید: «كل ما ندركه فهو وجود الحقّ فى أعيان الممكنات... فالعالم متوهّم ما له وجود حقيقيّ وهذا معنى الخيال». شرح فصوص الحكم قيصرى: ٦٩٧ و ٦٩٨، فصّ یوسفی. هرآنچه که ما آن را درک می‌کنیم، او وجود خداوند در [صورت و] ذات ممکنات است ... پس عالم امری توهّمی است که حقیقتاً وجود ندارد و این معنی خیال است.

و هم می‌گوید: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها». الفتوحات المكية: ٤٥٩/٢. پاک و منزّه است آن کسی که اشیاء را آشکار [و ایجاد] نمود در حالی که خودش عین همان اشیاء است.

و می‌گوید: «(فما عبد غير الله فى كلّ معبود) اذ لا غير في الوجود». شرح فصوص الحكم قيصرى: ٥٢٤، فصّ نوحی. پس در هیچ معبودی، غیر «الله» عبادت نمی‌شود زیرا غیر [الله] در [عالم] وجود نیست.

و قیصری می‌گوید: «إنّ لكلّ شيء -جماداً كان أو حيواناً- حياةً وعلماً ونطقاً وارادةً وغيرها ممّا يلزم الذّات الإلهيّة لأنّها هي الظاهرة بصورة الجماد والحيوان». شرح فصوص الحكم قيصرى: ٧٢٦، فصّ هودی، همانا هر چیزی- جماد باشد یا حیوان- حیات و علم و نطق (درک) و اراده و غیر از اینها را- از آنچه که لازمه ذات الهی است- دارا می‌باشد، زیرا که ذات الهی آن چیزی است که به صورت جماد و حیوان آشکار است.

و دیگران و حتی شعراء آنها از این مقوله گفته‌اند. قضاوت در مخالفت صریح این رأی و مذهب، با اسلام و قرآن با خود خواننده است.

بلی، اگر این سخن به این معنی باشد که با وجود ذات اقدس الهی چیزی را نباید دید و بحساب آورد و به شمار آوردن اشیا و مرئی شدن آنها در جنب وجود خدا مثل مرئی شدن ذره در آفتاب عالم‌تاب و به حساب آوردن اتم در مقابل منظومه‌ها و کهکشان‌ها و از آن هم کمترو کمترو کمتراست و این مثال‌ها که ما می‌زنیم در بیان نسبت بین خالق و مخلوق و خدا و ماسوی الله همه ناقص است و آن که چشمش از کهکشان‌ها پر است ذرّه و اتم را نمی‌بینند، به این معنی وحدت وجود و موجود بگویند چون غیر او را کمتر از آن می‌بینند که با او به حساب آیند، اشکالی ندارد.

به قول سعدی که می‌گوید:

ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست — بر عارفان، جز خدا هیچ نیست
توان گفتن این، با حقایق شناس — ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند؟ — بنی آدم و دام و دَد[1] کیستند؟
پسندیده پرسیدی ای هوشمند — بگویم گر آید جوابت پسند
که هامون و دریا و کوه و فلک — پری، آدمی‌زاد و دیو و مَلَک
همه هر چه هستند از آن کمترند — که با هستیش نام هستی برند
عظیم است پیش تو دریا به موج — بلند است خورشید تابان به اوج
ولی اهل صورت کجا پی برند؟ — که ارباب معنی به مُلکی درند
که گر آفتاب است یک ذرّه نیست — و گر هفت دریاست یک قطره نیست
چو سلطان عزّت عَلَم برکشد — جهان سر به جیب عدم درکشد[2]

***

۱. جانور درنده و وحشی مانند: شیر.
۲. کلیات سعدی (بوستان): ۲۹۰.

مگـــر دیـــده باشـــی کـــه در بـــاغ و راغ — بتابـد بـه شـب کرمکـی چـون چـراغ
یکـــی گفــتش ای کرمـــک شـــب فـــروز — چـه بـودت کـه بیـرون نیـائی بـه روز
ببـــین کآتشـــی کرمـــک خـــاک زاد — جـــواب از ســـر روشـــنائی چـــه داد
کـه مـن روز و شـب جـز بـه صـحرا نـیم — ولـــی پـــیش خورشـــید، پیـــدا نـــیم[1]

***

جهـــــان متّفـــــق بـــــر الهیـــــتش — فرومانـــــده از کنـــــه مـــــاهیتش
بشـــــر مـــــاورای جلالـــــش نیافـــــت — بَصَـــر منتهـــای جمـــالش نیافـــت
نـــه بـــر اوج ذاتـــش پَـــرَد مـــرغ وهـــم — نـه در ذیـل وصـفش رسـد دسـت فهـم
در ایـــن ورطـــه کشـــتی فـــرو شـــد هـــزار — کـــه پیـــدا نشـــد تختـــهای بر کنـــار
نـــه ادراک در کنـــه ذاتـــش رســـید — نـه فکـرت بـه غـور صـفاتش رسـید
تـوان در بلاغـت بـه «سَـحبان»[2] رسـید — نـه در کُنـه بـیچـون «سُـبحان» رسـید
کـه خاصـان در ایـن ره فـرس رانـده انـد — به «لاأُحصی»[3] از تـک[4] فـرو مانـده انـد

---

۱. کلیات سعدی (بوستان): ۲۹۱.

۲. سَحبان بن زفربن إیاد (إیاس) از فرزندان وائل بن ربیعة از قبیله «باهلة» که به نام سحبان وائل باهلی معروف و مشهور است. سخنران مشهور عرب که در سخنرانی به او مَثَل می‌زنند و می گویند: «أخطب من سحبان» و «أفصح من سحبان». (الاعلام: ۷۹/۳؛ تاریخ الادب العربی (فرّوخ): ۳۹۱/۱).

۳. اشاره به حدیث مشهور نبوی: «لا أُحصی ثَناءً عَلَیکَ، أَنتَ کَما أَثنَیتَ عَلی نَفسِکَ» که در مجامع روایی خاصّه و عامّه روایت شده است. از مجامع روایی خاصّه می‌توان به این موارد اشاره نمود: العدد القویة: ۲۳، بحارالانوار: ۱۵۹/۹۰، ۲۲۸/۹۴، مستدرک الوسائل: ۳۲۱/٤/ح۲، ۳۹۸/۵، عوالی اللئالی: ۳۸۹/۱/ح۲۱، ۱۱٤/٤. و از مجامع روایی عامه می‌توان به این موارد اکتفاء نمود: صحیح مسلم: ۵۱/۲، سنن ابن ماجة: ۳۷۳/۱/ح۱۱۷۹، ۱۲٦۳/۲، سنن ابی داود: ۲۰۱/۱/ح۸۷۹، ۳۲۱/ح۱٤۲۷، سنن ترمذی: ۱۸۷/۵/ح۳۵٦۲، ۲۲۱/ح۳٦۳۷، مسند احمد: ۹٦/۱، ٦، ۱۵۰، ۲۰۱/.

٤. دویدن، تاختن.

نه هر جای، مرکب توان تاختن که جاها سپر باید انداختن[1]

و بیان دیگری که در این باب گفته‌اند، وحدت وجود و کثرت موجود[2] است؛ به این معنی که وجود را واحد و یگانه بگویند که همان وجود حضرت باری

---

۱. کلیات سعدی (بوستان): ۲۰۲ و ۲۰۳.

۲. بنا به نقل میرزا مهدی آشتیانی در تعلیقه‌ای که به شرح منظومه نوشته است (ص۱۷۹)حکیم سبزواری در حاشیه اسفار چنین گفته است:

«إنّ الأقوال في وحدة الوجود وكثرته أربعة: الأوّل...

یعنی: در وحدت وجود و کثرت آن چهار قول است:

اول: قول قائلان به کثرت وجود و موجود است با قول به وحدت واجب و عدم اشتراك چیزی با او در صفت وجوب وجود.

دوم: قول به وحدت وجود و کثرت موجود است به معنای منسوب به وجود.

سوم: قول به وحدت وجود و موجود است.

چهارم: قول به وحدت وجود در عین کثرت موجود و عکس آن.»

فاضل آملی (ره) در تعلیقه‌اش بر شرح منظومه (ص: ۹۰-۸۷) مطالبی دارد که شرح این اقوال اربعه است. وی می‌فرماید: «کسی که قائل به توحید است یا قائل به کثرت وجود و موجود است و فرد خاصی را از آن واجب می‌داند، این مذهب مشائین و اعتقاد گویندگان کلمه توحید است و از آن تعبیر به «توحید عامی (توحید عوام)» می‌شود.

و یا قائل به وحدت وجود و موجود است در قبال قول اوّل و این مذهب صوفیه است و آنان دو طایفه‌اند: یك گروه از جهّال آنها ظاهر کلامشان این است که: وجود یك مصداق حقیقی واقعیِ واحد، بیشتر ندارد و این شییء واحد به شئون مختلف و تطوّرات گوناگون و بسیار، تطوّر می‌یابد در آسمان، آسمان و در زمین، زمین و.... وغیر از این تطوّرات و اشیاء- که همه طور او هستند- حقیقتی مجرد از آنها ندارد و این کثرت مضرّ به وحدت او نیست چون امری اعتباری و غیر واقعی است.

و گروه دیگر می‌گویند: وجود دارای حقیقت مجرد از مجالی است؛ لکن جمیع افراد آن- از مجرّد

از مجالی و غیرآن- واجب هستند و مرتبه واجبیّت را مختص به مجرد از مجالی- که از آن تعبیر به مرتبه «به شرط لا» می‌نمایند- نمی‌دانند؛ بلکه کلّ را از درّه تا ذرّه و از قرن تا قدم وجود واجب می‌گویند، با این فرق که ماسوای این مرتبه‌ی «به شرط لائیت» را محتاج به این مرتبه، بلکه عین فقر به سوی او می‌دانند، و اگر از آنها پرسیده شود: «فقر منافی وجوب است» جواب می‌دهند: «منافات ندارد. زیرا این فقر به نفس حقیقت است، و افتقار منافی با وجوب، فقر به غیر است نه فقر شیء به خود» و این مذهب منسوب به اکابر صوفیه است و به قول او از صدرالمتألهین در کتاب‌هایش به خصوص در مبحث علّت و معلول از اسفار پذیرش آن ظاهر می‌شود، و بنابراین وجود به جمیع افرادش- از مجرد و غیر مجرد- واجب شناخته می‌شود؛ و فرق آن با مذهب فهلویون این است که فهلویون می‌گویند: «واجب، مرتبه مجرد از مجالی است که از آن تعبیر «به شرط لا» می‌شود و ماسوای او وجودات ممکنه می‌باشند». بنابراین مذهب فهلویون قریب به مذهب صوفیه است و تفاوت بین آنان و متصوّفه جهله و اکابر صوفیه در این است که فهلویون برای وجود، مراتب قرار می‌دهند و متصوفه قائل به مراتب نیستند و می‌گویند: «برای وجود فقط مرتبه واحده است و این مرتبه همان واجب است و ماسوای آن، شئون و اطوار او است»؛ و نیز فهلویون مرتبه شدیده وجود را که واحد است و «فوق ما لا یتناهی بما لا یتناهی» است واجب می‌دانند و اکابر صوفیه همه را واجب می‌گویند و این را «توحید خاصّی و توحید خواصّ» می گویند.»

و سپس می‌فرماید: «یا قائل به توحید قائل به وحدت وجود و کثرت موجود است که این را مذهب منسوب به ذوق تألّه می‌گویند و از آن تعبیر به «توحید خاص الخاص» می‌کنند» و می فرمایند: «این مذهب گروه بزرگی از محققین مثل محقق دوّانی و محقق داماد است- و به گفته ایشان صدرالمتألهین هم تا مدتی بر آن بود- و حاصل این قول این است که: وجود، واحد حقیقی است و در آن اصلاً کثرتی نیست نه به حسب انواع و نه به حسب افراد و نه به حسب مراتب، و موجود متعدد است و آن ماهیت است و موجودیت همه موجودات به انتساب کل آنها به وجود است نه به وجودات خاصّه امکانیه به امکان فقری؛ و بنابراین، مشتق را اعم از این می شمارند که مبدأ اشتقاق مثل «ضرب» به آن قائم باشد یا مبدأ اشتقاق به آن نسبت داده شود مثل: تمّار و حدّاد، یا این که عین و خود مشتق باشد مثل: موجود، که بر فرد محقق از وجود

اطلاق می‌شود که عین وجود است بنابراین اگر وجود بر واجب اطلاق شود معنای آن عین وجود است (هر چند خلاف قواعد ادبی است) و اگر بر ماهیت اطلاق شود معنای آن منسوب به وجود است و بنابراین قول، ماهیات امور حقیقیه هستند زیرا اگر حقیقیه نباشند از واجب انتزاع می شوند زیرا قائلین به این قول وجودی غیر از واجب قائل نیستند؛ و اما عکس این قول یعنی وحدت موجود و کثرت وجود از اصل باطل است و کسی به آن قائل نیست.

قول دیگر که قائلان به توحید مطرح کرده‌اند قول به وحدت وجود و موجود در عین کثرت هر کدام است.»

این قول هم به تعبیر مرحوم آملی مذهب صدرالمتألهین و عرفاء شامخین است که از آن به «توحید اخص الخواص» تعبیر می‌کنند.

و برای تقریب این معنی به ذهن از حاشیه اسفار مثالی نقل می‌فرمایند به این صورت: «اگر انسانی برابر آینه‌های متعدد ایستاده باشد انسان‌ها و انسانیت‌ها متعددند و کثیر، لکن در عین کثرت به ملاحظه این که آنچه در آئینه‌ها است همه عکسند و اصل نیستند واحدند، اگر در آئینه ها به طور مستقل ملاحظه شوند کثیر و متعددند، و به لحاظ این که همه عکس عاکسند همه واحدند.

وجودات نیز اگر ملاحظه شوند از این جهت که مضاف به حقّند به اضافه اشراقیه، در عین کثرت، واحدند و اگر مستقلاً ملاحظه شوند همه در عین این که واحدند کثیرند.»

حال ما می‌پرسیم: گرچه از ظاهر بیان این فاضل متقی نمی‌توان حتی تأیید جزمی او را نسبت به قول اوّل نیز به دست آورد، لیکن شخص منصف درک می‌کند که هیچ یک از این معانی را نمی توان به شرع نسبت داد و قائلین آنها را مُصاب شمرد. فقط قول اوّل اگر به این اشکال که مستلزم قول به شریک برای خدا در کنه و حقیقت و اخبار از کنه است ردّ نشود با توحید مستفاد از قرآن مجید و احادیث منافات ندارد.

لازم به تذکر است که این گونه اقوال بر اساس قول به اصالة الوجود است و الاّ بنابر اصالت و تحقق خود اشیاء و عدم واقعیت چیزی وراء خود آنها به عنوان وجود، عالم ممکنات، عالم کثرات و افراد انواع و اجناس است و وحدت، مختصّ ذات بی زوال الهی است که بالذات واحد است یعنی: ثانی برای او قابل تصور نیست و موجب خلف است.

- جلّ اسمه- است و اشیاء دیگررا منتسب به وجود و مرتبط به او بدانند و به این لحاظ آنها را موجود بگویند یعنی: منتسب به وجود،[۱] و اگرهم برنفس وجود- که همان ذات اقدس او است- «موجود» اطلاق شود به لحاظی که براشیاء دیگرکه وابسته به وجودند یکسان و علی‌السواء نیست. به هرحال این معنی هم با توحید منافات ندارد ولی باز هم مراد از اطلاق «وجود» برحق تعالی اگرحکایت از حقیقت ذات او- عزّاسمه- باشد، همان خبراز کنه و تا حدّی ادعاء معرفت کنه حق است اگرچه معرفت کنه وجود را هم خارج از فهم و ادراك بگویند، و خلاصه: «الله وجود» اگرمفهومش «لاینال کنهه و لا تدرك حقیقته» باشد اشکالی ندارد و خبراز کنه ذات نیست؛ اما این که او وجود است و وجود «لاینال کنهه» است، خبراز کنه او است و بنظربطورتمام عیار و کامل و مستقیم نمی‌رسد، و از سوی دیگردر اسماء حسنی اسمی که کنه خدا را معرفی کند نداریم و حتی «الله» و «ما یرادفه من الأسماء الحسنی بسائراللّغات» اسم حاکی از کنه و حقیقت نیستند.

اصولاً این بحث‌ها از قول به اصالة الوجود ناشی شده؛ زیرا این قول را که همه وجود باشند و واجب غیراز ممکن و واحد باشد با اشتراک در حقیقت موافق نمی‌یابند و اثنینیت و کثرت وجود را با وحدت وجود واجب، معارض می‌بینند، و به عبارت دیگر: از قول به وجودات متعدد گوئی بوی شرک استشمام می‌نمایند. لذا به قول به وحدت وجود گرائیده و به سوی صوفیه متمایل شده و در بیان آن به نحوی که با دعوت اسلام و قرآن مخالف نباشد در حیص و بیص افتاده‌اند. لذا فقط قولی که- چنان که گفته‌اند- اقرب به هدایت شرع است، همان قول اوّل است. و اما بنابرقول حقیقی بودن کائنات و تباین ممکن است و واجب به تمام ذات، وحدت واجب به شرک و مشارکت چیزی با او در حقیقت، منثلم و خدشه‌دار نمی‌شود. عصمنا الله من الزّلاّت و الورود فیما لم نکلّف بالورود فیه و ما لم یأذن به الله تعالی.

۱. اسفار: ۱/۷۳-۲۵۱، ۷۱، حاشیه حاج ملاهادی سبزواری براسفار: ۱/۷۲، شرح منظومه: ۲/۱۱۵.

به هر حال ممکن است گفته شود این نکات و دقّت‌ها در مرحله ایمان توحیدی لازم الرعایة نیست. در اینجا هم تذکر این نکته لازم است که آنچه مهمّ است این است که نسبت اشیاء به خداوند متعال را چگونه بیان کنند؟ اگر همان نسبت مخلوق به خالق و ممکن به واجب را بگویند، در این صورت این که خالق، وجود و مخلوق موجود باشد خلاف توحید نیست؛ اما اگر نسبت اشیاء را به او مثل نسبت موج به دریا یا متناهی به غیرمتناهی به معنایی که غیرمتناهی احاطه وجودی بر متناهی داشته باشد که همه او باشند و او هیچ‌یك از آنها نباشد، این معانی مفاسدی دارد که قابل قبول نیست.

قول و بیان دیگر در وحدت وجود، وحدت وجود و موجود در عین کثرت است[۱] که اگر مقصود وحدت سنخی وجود و مقول به تشکیك بودن آن باشد[۲] که همه وجودات و موجودات حقیقت واحده ذات مراتب و درجات باشند و اطلاق موجود بر هر یك از آنها جدا از دیگری به حسب حدّ وجودی آنها «بالأوّلية و الأولوية» که آنها را از هم متمایز و مغایر نشان می‌دهد باشد، بنابراین وجود وحدت سنخی دارد یعنی همه موجودات حقیقت ذاتشان وجود است که حقیقت واحده است و چیزی غیر از حقیقت وجود- که «صاحب المراتب والأفراد والمصاديق» است- نیستند. اشکال إخبار از کنه و مشارکت سائر موجودات با خداوند متعال در حقیقت ذات برقرار است.

گاهی هم این وحدت وجود و موجود در عین کثرت را تفسیر می‌نمایند به

---

۱. اسفار: ۷۱/۱ و حاشیه حاج ملاهادی سبزواری بر این قسمت.

۲. اسفار: ۳۷/۱-۳۵، ۲۵۰، الشواهد الربوبية: ۱۷، الحاشية على الهيات الشفاء: ۲٤.

تجلّی و متجلّی، و ذی الظّل و ظلّ، و ظاهر و ظهور، و وجود را بر متجلّی و ظاهر و ذی الظّل اطلاق می‌کنند؛[۱] و به این معنی وجود- یعنی ظاهر به ظهورات متعدده و متجلّی به تجلّیات کثیره- را واحد می‌دانند، و کثرت را در ظهورات و تجلیات می‌گویند. یا این که می‌گویند: کثرت در مرآت است نه مرئی، که:

ز هزار آینه در نظر نشود مشاهده جز یکی

و بلکه قائل به وحدت تجلّی شوند و از آن تعبیر به فیض منبسط[۲] کنند و از این مقوله بیانات به قول خودشان دقیق‌تر که جز امثال عبدالرحمان جامی و مولوی و سید حیدر آملی و ابن عربی، و بالاخره به قول آنها صاحب حکمت متعالیه، متقدم و متأخر کسی را از عمق آن آگاه نمی‌دانند و تا چند قرن بلکه یکهزار سال بعد از نزول قرآن و عصر پیغمبرﷺ کسی آن را درك یا بیان نکرده است.

هر چه شخص اندیشمند بیاندیشد، این بیانات و اصطلاحات و این سازماندهی‌های غریب و عجیب در ارتباط با مسأله حادث و قدیم و کارگاه کائنات را نمی‌توان به شرع نسبت داد و آن را از محدوده: «**كُلُّ مامَيَّزتُمُوهُ بِأَوهامِكُم**»[۳] خارج شناخت.

---

۱. اسرار الآیات: ۲٤، اسفار: ۱/ ٤٧، ۳۵، ۷۱، ۳۸۰، ۲/ ۲۹۲،۰

۲. فیض منبسط یا وجود منبسط همان مصداق وجود است که در ماهیات و ممکنات گسترده شده و حقایق خارجیه از مراتب ذات او و انواع تعینات و تطورات او سرچشمه می‌گیرند. او اصل عالم است و در عین وحدت خویش به تعدد موجودات متعدد می‌شود. در لسان عرفا از آن به نفس رحمانی تعبیر می‌کنند. وجود منبسط را حق مخلوق، نور ساری در تمام موجودات و روح وجود نیز نامیده‌اند. او همان وجود است که در تمام موجودات ساری و جاری است و در هر مرتبه‌ای به صورتی نمایان می‌شود و به آن ظلّ و هباء و عما هم می‌گویند. اسفار: ۲/ ۳۲۸، ۳۳۳.

۳. بحار الانوار: ٦٦/ ۲۹۳.

تجلّی واحد و فیض منبسط و خلاصه تفسیر صدور این کثرات از خدای متعال به تجلّی و ظهور، و اضافه اشراقیه[1] همه به، او و انکار مجلی و مظهر حقیقی و اصطلاحات بسیار دیگر که ماوراء اصطلاحات مأثوره از شرع یا ماوراء تفسیر مستقیم از آن اصطلاحات است، باوربخش و قابل استناد به شرع نیست و این عرفان عرفانی اسلامی نیست و عرفاء، عرفای اسلام نیستند و به اصطلاح «عرفای مسلمین» می‌باشند. این عرفان عرفانی است که یکی از اساطین این فن می‌گوید:

«وثنیت و کلیمیت و مسیحیت و مجوسیت (و به گفته او) و اسلام، عارف دارند و غیر عارف.»

آیا این همان معنای:

چـون کـه بـی‌رنگـی اسـیر رنـگ شـد — موسـی بـا موسـی در جنـگ شـد

چـون بـه بـی‌رنگـی رسـی کـان داشـتی — موسـی و فرعـون دارنـد آشـتی[2]

نیست؟! آیا ثنویت و تثلیث مسیحیت و عقاید بودائیت و بت‌پرست‌ها و توحید اسلام با این نقشه‌ها که اینها می‌دهند به هم نمی‌رسند و صلح و آشتی برقرار

---

۱. اضافه اشراقیه اضافه یک طرفی است و مضاف الیه نفس اضافه است یعنی اضافه‌ای است که یکی از دو طرف اضافه، علت تحقق طرف دیگر و علّت اضافه است. چنانکه گویند: معلول عین اضافه و ربط به علت است نه اینکه معلول وجود مستقلی در برابر علت داشته باشد و بین آنها اضافه و نسبت برقرار باشد و چنانکه صاحبان این مسلک می‌گویند علم خدا به اشیاء به نحو اضافه اشراقیه است یعنی علم او عین وجود اشیاء است و از اضافه علم او در عالم ابداع، موجودات از کتم عدم به وجود آمده‌اند و چنین نیست که اشیائی باشند و میان آنها و ذات حق اضافه و نسبت علمی حاصل شود. اسفار: ٢٥٠/٦ و ٢٤٩، شرح الهدایة الاثیریة: ٣٨٢، المبدأ و المعاد: ١٠٨ و ١٠٧، شرح منظومه: ٥٨٧/٣ و ٥٨٦، ٥٩١.

۲. مثنوی مولوی: دفتر اوّل/٥٠.

نخواهند نمود؟!

از سوی دیگر اینها با این همه اختلافاتی که دارند آیا همه حق می‌گویند؟! محقق دوانی که می‌گویند[۱] قائل است به وحدت وجود و کثرت موجود، یا آنها که قائل به این مقاله نشده‌اند و به تباین خدا و خلق و کثرت موجودات قائل شده‌اند خدا را نشناخته‌اند؟! و فقط آن که قائل به وحدت وجود و موجود در عین کثرت آن شده و تمام «ماسوی الله» را تجلّی و ظهور حق و مضاف به او به اضافه اشراقیه- نه مقولیه[۲]- می‌داند او خدا را شناخته و عارف شده، و- انصافاً- او عارف و صاحب عرفان اسلامی است؟!

آن که می‌گوید: وجود با خدا، خدا و با هر چیز دیگر همان چیز[۳]، با فرعون، فرعون و با امام حسین علیه السلام امام حسین علیه السلام و با شمر، شمر و با اشیاء طیبه، اشیاء طیبه و طاهره و با اشیاء نجسه همان، و همه وجود و غیر از وجود چیزی نیست، یا آن که می‌گوید: «همه اینها فیض منبسط و تجلی واحدند» و از این مقوله حرفها و اصطلاحات از کدام آیه و روایت بدون تأویل و توجیه و حمل بر خلاف ظاهر استفاده می‌شود؟! آیا شریعت سمحه سهله و دین فطرت همین است که تا عصر صاحب اسفار کسی آن را نفهمیده بود؟! اینها سؤالاتی است که هر کس فکر کند

---

۱. اسفار: ۶۸/۶-۶۳.

۲. اضافه مقولیه یکی از مقولات نه گانه عرضی است و عبارت از نسبت مکرّره میان دو امر است که تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری می‌باشد و یا در وجود خارجی وجود هر یک مستلزم وجود دیگری باشد یعنی اضافه‌ای است که هر کدام از دو طرف اضافه، مستقل از دیگری تحقق دارد مثل: ابوّت و بنوّت. اسفار: ۱۹۰/۴، شوارق الالهام: ۳۵۶/۴، منطق شفاء: ۱۴۴/۱، کشف المراد: ۵۷۵، الجوهر النضید: ۲۸، اساس الاقتباس: ۴۷ و ۴۶، البصائر النصیریة: ۱۱۹.

۳. اسفار: ۳۲۸/۲، ۳۳۵/۶.

جواب آنها منفی است. اینها دین نیست. دین این همه دشواری و پیچیدگی ندارد. این راه‌هائی که به قول آن آقا، این عرفای ثنوی و مجوسی و کلیمی و مسیحی و اسلامی رفته‌اند و این همه نقشه و جغرافیائی که برای عالم وجود داده‌اند، انسان را به یاد آن شخصی می‌اندازد که می‌گویند در بعض کتاب‌هایش نقشه‌های آسمان‌ها و کوچه‌ها و خیابان‌هایش را شرح داده است! قابل توجه است که بعضی از صاحبان این قول از تعبیر به علت و معلول در باب وجود دست برداشته و آن را با «لیس فی الدّار غیره دیار» منافی دانسته و می‌گوید: «وجود و موجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است که لاشریك له فی‌الموجودیة الحقیقیة و هر چه غیر او در عالم وجود دیده شود ظهورات ذات و تجلیات ذات او که در حقیقت عین ذات اویند، می‌باشد.[1] همه را تطوّرات و شؤونات و تجلّیات وجود او می‌داند و می‌گوید:

«کلّ ما یقع اسم الوجود علیه ولو بنحو من الأنحاء فلیس إلاّ شأناً من شؤون الواحد القیوم».[2]

و این شعر را از ملاّی رومی می‌آورند:

ما عدم‌هاییم، هستی‌ها نما تو وجود مطلقی هستی ما[3]

در کلمات ابن عربی و شرّاح فصوص و دیگران از شعراء و به اصطلاح عرفاء از این مقوله کلمات بسیار است که گاه دو پهلو و گاه صریح در وحدت وجود و

---

۱. اسفار: ۲/ ۲۹۲.

۲. اسفار: ۲/ ۳۰۰. (هر آنچه به او نام «وجود» داده شود- اگرچه (این نامگذاری) به هر شکلی از اشکال باشد- آن چیز جز شأنی از شئون آن یگانه قائم به ذات (خداوند) نمی‌باشد.

۳. اسفار: ۲/ ۳۳٤.

موجـود- ذی الشّـؤون والتّطـوّرات والتّجلّیـات والظّهـورات مثـل البحـرو أمواجـه- است.[۱]

احاطه خداوند بر اشیاء احاطه وجودی نیست

یکی از معاصرین پیرامون همین مسئله وحدت وجود و اصطلاح تجلی و ظهور کلامی دارد که نقل و بررسی آن در اینجا مطالبی را که گفتیم روشن‌تر می‌سازد.

---

۱. قیصری (رسالة فی التوحید و النبوة و الولایة (رسائل قیصری): ۱۳) می‌گوید: و لیس حال ما یطلق علیه «السوی» و«الغیر» إلاّ کحال الأمواج علی البحر الزّخّار؛ فإنّ الموج لا شكّ أنّه غیر الماء من حیث إنّه عرض قائم بالماء وأمّا من حیث وجوده فلیس شیء فیه غیر الماء و کحال البحار والثلج والبرد والجمد بالنّسبة إلی الماء. فمن وقف عند الأمواج الّتي هي وجودات الحوادث وصورها و غفل عن البحر الزّخّار الّذي بتموّجه یظهر من غیبه إلی شهادته و من باطنه إلی ظاهره هذه الأمواج یقول بالامتیاز بینهما و یثبت «الغیر» و«السوی» ومن نظر إلی البحر وعرف أنّها أمواجه والأمواج لا تحقّق لها بأنفسها قال بأنّها أعدام ظهرت بالوجود فلیس عنده إلاّ الحقّ سبحانه و ما سواه عدم یخیّل أنّه موجود متحقّق فوجوده خیال محض والمتحقّق هو الحقّ لا غیر، لذلك قال الجنید قدّس سرّه (الآن کما کان) عند سماعه حدیث رسول الله ﷺ (کان الله و لم یکن معه شيء) و من هنا قیل:

البحر بحر علی ما کان في قدم — إنّ الحوادث أمواج وأنهار
لا یحجبنّك أشکال تشاکلها — عمّن تشکّل فیها فهی أستار

(وضعیت آنچه به او «غیر خدا» و «ما سوی الله» گفته می‌شود جزاین نیست که همانند وضعیت موج‌هایی است که بر دریای متلاطم است. از آن جنبه که موج عرضی است که به آب پایدار و استوار است شکی نیست که غیر از آب است، اما با نظر به جنبه وجودش چیزی غیر از آب در وجود آن نیست. همانند وضعیت بخار و برف و سردی و انجماد نسبت به آب. بنابراین اگر کسی در پیش موج‌هایی که وجود حوادث و صورت‌های آنهاست بایستد و از آن دریای متلاطم

او می‌گوید:

غافل شود که با موج زدن او این امواج از نهانش به آشکارش و از باطنش به ظاهرش نمایان و هویدا می‌شود، این شخص بین موج و دریا تفاوت قائل شده و «غیر خدا» و «ما سوی الله» را اثبات می‌کند؛ و کسی که به دریا نظر کند و بفهمد که این امواج، امواج آن دریا هستند و امواج به خودی خود تحقق و موجودیتی ندارند براین عقیده است که این امواج عدم‌هایی هستند که به برکت وجود آشکار شده‌اند. پس در نظر این شخص چیزی غیر از خدای سبحان وجود ندارد و آنچه غیر اوست عدم و نیستی است که [دیگران] آن را موجود و متحقق می‌پندارند. پس وجود «ما سوی الله» خیال و پندار محض است و آنچه که تحقق دارد فقط حق متعال است نه غیر او. بدین جهت است که هنگامی که جنید حدیث رسول خدا ﷺ را شنید که «خداوند بود و هیچ چیز با او نبود» گفت: «الآن نیز همانطور است که بود». از این روست که گفته‌اند: دریا بر همان گونه که از دیرباز بوده است دریاست و حوادث موج‌ها و نهرهایی است. شکل‌هایی که دریا همانند آنها در می‌آید تو را از آن کس که در میان آنها شکل و صورت پذیرفته است نپوشاند [چرا که] آن شکل‌ها پرده‌ها و حجاب‌هایی هستند).

در اینجا برای تکمیل و توضیح مطلب، نظر آقا محمد رضا قمشه‌ای را در تعلیقاتی که بر تمهید القواعد ص۳۷ نوشته است اضافه می‌نماییم.

او می‌گوید: در موضوع کثرت وجود اشیاء - از واجب و ممکن، جوهر یا عرض - و وحدت آنها سه مذهب است که هر کدام از آنها به گفته او مذهب طائفه‌ای از علماست.

اول این است که: کثرت اشیاء حقیقی و وحدت آنها اعتباری است. اشیاء همه در حقیقت ذات و نفس الامر و وجود متخالف الماهیة متکثر الوجودند و در معانی زاید بر ذوات آنها و اعتبارات خارج از حقیقت آنها مثل امور عامه از احوال و اوصاف متحدند؛ چنان که بر این معنی حسّ و عقل شهادت می‌دهند. آتش در حسّ غیر از آب، و زمین غیر از آسمان است آتش بالذّات مسخّن و گرم‌کننده است و آب بالحقیقه مبرّد است و همین اختلاف ذاتی و حقیقی آثار، دلیل اختلاف ذاتی و حقیقی موثرات است. بنابراین کثرت آنها حقیقی و وحدت آنها اعتباری است.

«نظر به وجود نامتناهی و احاطه تامّه که لاهوت نسبت به جهان ممکنات دارد، ارتباط لاهوت را با جهان آفرینش هرگز نمی‌توان به صورت حلول یا اتحاد یا انفصال توجیه کرد. بلکه نزدیک‌ترین و تا حدّی مناسب‌ترین تعبیری که برای این مطلب می‌توان پیدا کرد همان لفظ «تجلی و ظهور» است که قرآن کریم نیز آن را

دوم: در برابر آن طائفه اولی طائفه‌ای از صوفیه‌اند که مذهب‌شان این است که کثرت نه در وجود و نه در موجود، حقیقی نیست و نفس الأمریت ندارد و موجود فقط ذات واحد و بسیط بالذات و قائم بالنفس است که تعدد و تکثر برای او نیست. او حقیقت وجود است و کثرتی که جلوه می‌کند صرف توهم و تخیل و «ثانی ما یراه الاحول» است، بنابراین وحدت، حقیقی و حقیقت است و کثرت، اعتباریِ صرف و غیرواقعی است، سپس می‌گوید: شاید این طایفه این معنی را به مکاشفات خودشان مستند سازند ولی برآنها لازم می‌شود که با این فکر و مذهب همه شرایع و ملل و انزال کتب و ارسال رسل و همه انبیا و پیمبران را نفی و انکار نمایند و حس و عقل این طایفه را تکذیب می‌نمایند، پس این فکر و رأی را یا از غلبه حکم وحدت و افراط در وحدت گرائی اظهار کرده‌اند و یا از مداخله شیطان در مکاشفات‌شان پیش آمده است.

مذهب سوم: مذهبی است که به گفته آقا محمد رضا قمشه‌ای گروهی از علماء راسخین و عرفاء شامخین و حکماء متألهین به آن قائلند و آن این است که کثرتی که در عالم وجود ظاهر است حقیقی است چون متکثرات در واقع و نفس الامر موجودند و ترتب آثار مختلف برآنها دلیل اختلاف ماهیات آنها است، و وحدت آنها نیز حقیقی است به جهت وحدت وجود که به گفته او کتاب و سنت برآن ناطق و کشف صحیح و عقل صریح برآن دلالت دارند و منافاتی بین وحدت حقیقی و کثرت حقیقی نیست؛ زیرا وحدت در وجود است کثرت در ماهیات.

در مقام بیان مراد او- بدون اینکه کلام او را ترجمه‌وار بیان کنیم، یا ادعا کنیم که مقصد او همین است که ما می‌نویسیم بلکه با اقتباس از کلمات او در اینجا- مطلب را بررسی می‌کنیم.

این که می‌گوییم: کثرت حقیقی است و وحدت هم حقیقی است معنایش این نیست که: وحدت و کثرت دو شییء غیریکدیگرباشند که وحدت چیزی باشد و کثرت چیزدیگر، بلکه می‌گوییم: وجودِ واحد، در کثرات ساری و ظاهراست که به وجهی او عین آنها وآنها عین او و

به کار برده و اولیای دین و مخصوصاً پیشوای اول شیعه در کلام خود این تعبیر را

اطوار او هستند و این وحدت وجود وحدت عددی نیست که با کثرت حقیقی منافات داشته باشد، بلکه وحدت اطلاقی و انبساطی است و اطلاق آن مثل اطلاق ماهیات نیست تا اعتباری باشد، بلکه اطلاق وجود است که انبساطی و حقیقی است و انبساط آن هم در کثرات مثل انبساط روغن و چربی در طعام نیست تا حلول آن در کثرات لازم گردد، ونه مثل انبساط خون در اعضاء است تا اتحاد او با کثرات لازم آید و نه مثل انبساط بحر در امواج است تا تخصّص و تجزیه آن لازم شود، بلکه مثل انبساط نور در اشراقات و تابش‌ها و تابندگی‌هایش و عاکس و ذی عکس در عکسها و اطوارش می‌باشد. به این بیان، وحدت در کثرت منظور است و کثرات هم به گفته او اطوار وحدت است، آن کثرات اگر چه مستقل نیستند و اطوار وجود واحدند و همه مرآت آن وجود واحدند ولی خودِ واحد نیستند؛ چنان که عدم هم نیستند و همه عکسهای متکثر ذی عکس واحدند و آن واحد نیز در همه نمایان است و به خود، واحد و به عکس‌هایش کثیر است و عکس‌ها نیز همه به خود، کثیر و با قطع نظر از خودی خود و اینکه عکس‌اند واحدند. این معنای وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. اگر وحدت را و واحد را زیر نظر آوری کثرت، مرآت او است و خاصیّت مرآت این است که مرآتیّت آن منظور نیست و «ما فی المرآت» منظور است و اگر در کثرات نظر کنی مرآت همه آنها وحدت است چون همه، اطوار و اشراقات و عکوس او هستند.

و خلاصه به این بیان اگر کامل و تمام ادا شده باشد گفته می‌شود که: حق مرآت خلق و خلق مرآت حق است و لذا این طائفه ثالثه می‌گویند: طائفه اولی که در وجود و موجود قائل به کثرت شده‌اند با چشم چپ حق را دیده و وحدت را ندیده‌اند و همه و هریك را در عرض هم وجود و موجود غیر از دیگری و غیر متحد با هم دیده‌اند و وحدت واجب را وحدت عددی می‌دانند. و طائفه دومی حق را با چشم دیگر دیده وکثرت را ندیده‌اند؛ باید شخص ذوالعینین باشد تا با هر دو چشم حق و خلق هر دو را ببیند، حق را در خلق و خلق را در حق ببیند، و بالاخره عاکس واحد هست و در همه عکس‌ها هست و عکس‌ها همه با کثرتشان عکس اویند و عکس‌ها هم وجود دارند و هستند ولی عکس عاکس واحد است.

به طور مکرّر به زبان آورده است. خدای بزرگی که هستی پاکش نامتناهی است و از هر جهت به جهان آفرینش احاطه وجودی دارد، نمی‌توان گفت که در یك جزء از اجزای جهان حلول کرده و در میان چهار دیوار هستی وجود محدودی محبوس و زنجیری شده است یا هویت واجبی خود را تبدیل به هویت یکی از ممکنات

ما می‌گوییم: اگر دقیقاً آنچه بیان شد مقصود امثال آقا محمد رضا باشد، یا نزدیك به مقصود آنها باشد، طائفه اولی که می‌گویند: کثرت اشیاء حقیقی و وحدت آنها اعتباری است، می‌گویند: اشیاء موجود وجود واحد نیستند و علت و معلول و ظل و ذی الظل و ضوء و اشراق و لمعان نمی‌باشند بلکه خالق و مخلوقند وجاعل و مجعول و مالك و مملوك و ... می‌باشند. این گونه تعبیرات با واقع آنچه قرآن و انبیاء به آن دعوت کرده و به آن صراحت دارند مطابق است و شخص قائل به این حقیقت با هر دو چشم عالم وجود را دیده، با یك چشم وجود حق و صاحب این عالم و خالق آن را، و به نظر و چشم دیگر خلق و عالم را می‌بینند. آن تعبیرات ضوء و اشراق آن و نور و لَمَعان آن و عاکس و عکوس و اطوار آن و متجلّی و تجلّی اگر چه بیان انکار صریح کثرت وجود و موجود نباشد، امّا تصدیق آن هم نیست و با نظام شرایع و اختیار و نفی ایجاب، مطابق نمی‌افتد و با معانی خالق و مخلوق و معزّ و مذلّ و رازق و قابض و باسط و غیر اینها از صفات فعلیّه که همه دلالت بر اراده و اختیار وغیریت از ممکن دارند موافق نمی‌شود.

یك نفر از معاصرین می‌گوید: «در عرفان عرفان، توحید، توحید صمدی است، نه اینکه این کوه، و آن درخت، و آن ملك و آن فلك و آن هم خدا است، این طور نیست، توحید صمدی چیزی دیگر است در اینجا، و «چیز دیگر» را تفسیر نکرده است، ولی ظاهراً به هر طور تفسیر کند با این بیان وحدت در کثرت و کثرت در وحدت سازگار نیست. در این بیان این کوه و آن درخت و آن ملك و آن فلك و آن خدا اطلاق دارد، و کوه کوه و درخت درخت، و خدا خدا است و اگر غیر از این باشد کثرت در وحدت و وحدت در کثرت معنی نمی‌یابد. آن، شاید به معنایی از وحدت وجود راجع باشد که به «لیس في الدّار غیره دیّار» از آن تعبیر می‌نمایند که مقصود همان باشد که آقا محمد رضا قمشه‌ای به صوفیه نسبت داده است.

و بعد از تمام این بیانات- که چنان که گفته شد، توضیح خود حقیر است و شاید مراد قمشه‌ای

نموده، عین یکی از ساخته‌های خود شده است. هم چنین نمی‌توان گفت که این ذات نامتناهی و محیط علی الاطلاق در یک گوشه از گوشه‌های جهان آفرینش جائی برای خود باز کرده و در عرض مخلوقات خود قرار گرفته است و

نباشد- او در ضمن عباراتش در اینجا کلماتی دارد که همان وحدت وجود را که «همه اویند و او هیچ یك از همه نیست» مطرح می‌نماید.

می‌گوید: الكثرة أطوار الوحدة و أطوار الشّیء عین ذلك الشّیء و لیقین قلبك تأمّل في قوله تعالی ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ (الحدید: ٤) فإنّه واحد و نحن كثیر فلا تنافي بین وحدته وكثرتنا. و بالجملة: المطلق عین المقیّد في مقام التّقیید والمقیّد عین المطلق في هذا المقام.

واعلم أنّ المطلق مع المقیّد والمقیّد لیس مع المطلق فالحقّ معنا، ولسنا معه لتحقّق المطلق بدون المقیّد و عدم تحقّق المقیّد بدون المطلق، و معیّة المطلق للمقیّد لیس بالانضمام ولا بالحلول ولا بالاتّحاد بل بالعینیّة وعدم الاثنویة.

حلول و اتحاد اینجا محال است   که در وحدت دوئی عین ضلال است

(تمهید القواعد: ۴۰) (کثرت حالات [مختلف] وحدت است و حالات یک شیء عین همان شیء [و خود آن] است. برای اینکه قلبت به یقین برسد در فرمایش خداوند متعال «و هو معکم» (او با شماست) نیک بیاندیش. همانا او واحد است و ما کثیر هستیم و بین وحدت او و کثرت ما هیچ منافات و ناسازگاری نیست. خلاصه اینکه مطلق در مقام تقیید عین مقید و مقید در این مقام عین مطلق است و بدانکه مطلق با مقید همراه است در حالی که مقید با مطلق همراه نیست. خداوند همراه ماست و ما همراه او نیستیم زیرا که مطلق بدون مقید تحقق دارد و مقید بدون مطلق تحقق ندارد. همراهی مطلق با مقید نه به انضمام است و نه به حلول و نه به اتحاد بلکه به عینیت و عدم دوئیت است.

حلول و اتحاد اینجا محال است   که در وحدت دوئی عین ضلال است)

ونحن نقول: قولكم «الكثرة أطوار الوحدة وأطوار الشّیء عین ذلك الشّیء» إن أردتم به إنّ أطوار الوحدة كأمواج البحر أطواره عین البحر و قد قلتم: إنّ وحدة الوجود لیست كانبساط البحر في الأمواج لیلزم تخصّصها و تجزّیها بل یكون كانبساط الضّوء في إشراقاته، فإشراقات الضّوء عینه

إذاً، فالكثرة كيف تكون حقيقيّةً؟! غاية الامر يقال: الكثرة أطوار الوحدة وعينها، والوحدة ذات الأطوار ليست عينها، وهل هذا إلاّ قولهم: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بواحد منها». إذاً فالكثرة كيف تكون حقيقيّة و ليست كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتّى اذا جائه لم يجده شيئاً. أفلا يرجع ذلك الى الوجه الثاني الّذي حكيتم عن طائفة من الصّوفيّة وقلتم يلزمهم نفي الشّرايع والملل وإنزال الكتب وإرسال الرسل و يكذّبهم الحسّ والعقل.

ثمّ إنّكم دعوتم بالتأمل في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ فهل أردتم من تفسيره بأنكم من أطواره و هو الواحد الكثير بأطواره كما أنّ أطواره الكثيرة واحد به. فهذه المعيّة على ما ذكرتم ليست بحقيقيّة لأنّها تتحقّق بين الشّيئين لا بين الشّيء و ما هو عينه، و «هو معكم» غير هو أنتم أو أنتم هو، و معنى «هو معكم» اثبات مثل المعيّة المنفيّة في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ﴾ (المؤمنون: ۹۱) و كنت معه أو ما كنت معه فهو معنا بحفظه و نصرته و هذا معنى: «مَعَ كُلِّ شَيءٍ لا بِمُقارَنَةٍ». نهج البلاغه: ٤٠ خطبة١، بحارالانوار: ٢٤٧/٤ ح٥، ١٧٧/٥٤، ٣٠٠/٧٤ ح٧.

وأيضاً نقول: إن أردتم بالمطلق، الوجود المأخوذ لا بشرط فهو عين المقيّد و معه، والمقيّد ليس عينه ومعه، و عبّر بما تريد بكلّ لفظ لا يصحّ به الغيريّة والخالقيّة والمخلوقيّة. عصمنا الله وايّاكم من الزّلل والوقوع فى التّكلّم فيما نهانا الله عن التّكلّم فيه، قال الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (الأنعام: ۹۱، الزمر: ٦٧) و قال أميرالمؤمنين ؈: «لا تُقَدِّرْ عَظَمَةَ اللهِ سُبحانَهُ عَلى قَدرِ عَقلِكَ فَتَكونَ مِنَ الهالِكينَ». نهج البلاغة: ١٢٥ خطبة ٩١، التوحيد: ٥٦، بحارالانوار: ٢٧٨/٤، ١٠٧/٥٤، ٣١٧/٧٤، ١١٠/٨٩، مستدرک الوسائل: ٢٤٧/١٢ ح١.

وقال أيضاً: «التَوحيدُ أَن لا تَتَوَهَّمَهُ». نهج البلاغة: ٥٥٨ ح٤٧٠، بحارالانوار: ٥٢/٥ ح٨٦، روضة الواعظين: ٣٩/١، اعلام الورى: ٢٩١.

و كلّ ما أدركته فهو غيره، ولا حول و لا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم وأستغفر الله ربي وأتوب إليه. (و ما می‌گوییم: اینکه گفتید: «کثرت، حالات [مختلف] وحدت است و حالات یک شیء عین همان شیء است» اگر مقصودتان این است که حالات وحدت همانند امواج دریاست که حالات آن عین دریاست [این بیان با کلام گذشته شما سازگاری ندارد، زیرا] شما گفتید که «وحدت وجود همانند گستردگی و پخش شدن دریا در امواج نیست تا اینکه انحصار و تجزیه

وحدت لازم آید، بلکه وحدت وجود همانند گسترش و انتشار نور در پرتوها و تابش‌های آن است که پرتوهای نور عین نور هستند». بنابراین چگونه کثرت، حقیقی باشد؟! نهایت می‌توان گفت: کثرت، حالات وحدت و عین آن است و وحدت دارای حالات عین کثرت نیست، و آیا این کلام غیر از گفتار آنها است که می‌گویند: «بسیط الحقیقه همه اشیاء است در حالی که هیچ کدام از آنها نیست» بنابراین چگونه کثرت، حقیقی باشد در حالی که همچون سرابی است در زمینی هموار که تشنه آن را آب می‌پندارد و چون نزد آن آید آن را چیزی نیابد. آیا این قول شما به آن مذهب دوم- که از گروهی از صوفیه نقل کردید- باز نمی‌گردد که گفتید با این فکر و مذهب لازم است که آنها تمامی ادیان و آیین‌ها و فروفرستادن کتاب‌ها و فرستادن پیامبران را نفی و انکار نمایند و حس و عقل این گروه را تکذیب می‌نماید؟! آنگاه شما به اندیشیدن در فرمایش خداوند متعال «و هو معکم» (او با شماست) فرا خواندید. آیا مقصود شما از تفسیر این آیه شریفه این است که شما از حالات او هستید و او واحد است که با حالاتش کثیر است کما اینکه حالات کثیره و متعدده او به او واحد هستند؟! پس این معیت و همراهی بنابر آنچه که گفتید حقیقی و واقعی نیست زیرا «معیت» بین دو شیء واقع می‌شود نه بین یک شیء و آنچه که عین آن شیء است؛ و معنای «هو معکم» (او با شماست) غیر از «هو أنتم» (او شما هستید) و «أنتم هو» (شما او هستید) می‌باشد. معنای «هو معکم» (او با شماست) همانند معیت و همراهی را که در آیه شریفه «و ما کان معه من إله» (همراه خداوند هیچ خدایی نیست) نفی شده است. من با او باشم یا با او نباشم او با حفظ و یاری خویش همراه ماست و این است معنای «مع کل شیء لا بمقارنة» (خداوند همراه هر شیء است نه با همنشینی و برابری).

و همچنین می‌گوییم: اگر مقصود شما از «مطلق»، وجودی است که به صورت «لا بشرط» أخذ شده است، پس او عین «مقید» و همراه آن است در حالی که «مقید» عین «مطلق» و همراه آن نیست. تعبیر کن!!! هر طور که می‌خواهی، با هر لفظی که غیریت و خالقیت و مخلوقیت با آن صحیح نیست.

خداوند ما و شما را از لغزش‌ها و از سخن گفتن در مواردی که ما را از تکلم درباره آنها بازداشته است حفظ فرماید. خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (و خدا را آن گونه که شایسته اوست نشناختند) و امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «عظمت خداوند سبحان را به میزان عقل

مانند یکی از پادشاهان فرمانروا، در قلمرو صنع و ایجاد سلطنت می‌کند. بلکه آنچه در توجیه رابطه لاهوت با این عالم می‌توان گفت این است که وجود نامتناهی حق عزّاسمه که علی الاطلاق به همه چیز محیط است، پیوسته از همه چیز و در همه جا ظاهر و هویدا بوده، خود را نشان می‌دهد، بی آن که دامن کبریایی او با مادّه و مکان و زمان آلوده گردد.

اشیاء با اختلاف فاحشی که در میان خود از جهت وجود دارند هر کدام به مثابه آینه‌ای هستند که به حسب صلاحیت ویژه خویش هستی پاك او را نشان می‌دهند. البته بدیهی است که هر محدودیتی که در این صورت پیش آید از ناحیه «مرآت» است نه «مرئی» و هر نقص که مشهود شود از «مَجلی» است نه از «متجلّی»، از «مظهر» است نه از «ظاهر». البته روشن است که این نظر نه حلول و اتّحاد را در بردارد و نه انفصال و انعزال را که هر دو مستلزم محدودیت و جسمیت می‌باشند. موجودات نه با خدا متّحدند، و نه از خدا جدا. اگر نظریه حلول و اتّحاد صحیح بود فرقی میان خدا و خلق نبود و در حقیقت خدایی در کار نبود و اگر نظریه انفصال درست بود یك بعد نامتناهی میان خدا و خلق پیدا می‌شد و باز به واسطه عروض محدودیت بر لاهوت و انقطاع حتمی رابطه، خدائی در کار نبود.»

حقیر می‌گوید: این عبارات و حکم‌های جزمی پیرامون این مسائل گفتنش و نوشتنش از هر کس و در هر مرتبه از علم باشد به نظر بسیار جرأت می‌خواهد و

خود ارزیابی مکن که هلاک خواهی شد». و همچنین فرمود: «توحید پروردگار و اعتقاد به یگانگی او این است که او را تصور نکنی» هر آنچه را که بفهمی، به آن پی ببری و از آن اطلاع حاصل کنی پس خداوند متعال غیر اوست و هیچ نیرو و هیچ قدرتی نیست مگر به خدای بلند مرتبه با عظمت و از خداوند- پروردگار خویش- طلب آمرزش می‌نمایم و به درگاهش توبه می‌کنم).

اظهار عجز از ورود در این تفاصیل و حدّاکثر اکتفا به اشاره به جنبه‌های سلبی و تنزیهی اولی و به صواب و سلامت عقیده مقرون‌تر است.

این که می‌فرمایید: «نمی‌توان گفت خدای بزرگِ چنین و چنان در یك جزء از اجزاء جهان حلول کرده و در میان چهار دیوار هستی وجود محدودی محبوس و زنجیری شده است یا هویت واجبی خود را تبدیل به هویت یکی از ممکنات نموده و عین یکی از ساخته‌های خود شده است و هم چنین نمی‌توان گفت این ذات نامتناهی و محیط علی الاطلاق در یك گوشه‌ای از گوشه‌های جهان آفرینش جائی برای خود باز کرده...» البته نمی‌توان گفت، چنان که هم نمی‌توان گفت که او در تمام اجزاء جهان حلول دارد و در همه گوشه‌ها و جاها و مکان‌ها مکان گرفته است و همه جا، جا دارد هر چند مکان داشتن او در هر جا با مکان داشتن اشیاء دیگر در این مکان‌ها مانعة الجمع نباشد؛ زیرا این به هر حال با لامکانی منافات دارد. فرق این مکانی با مکانی‌های دیگر این می‌شود که این در همه جا مکان دارد و مکانی‌های دیگر در همان مکان جزئی خود مکان گرفته‌اند. و خلاصه عالم و مکان که مخلوق خود او است مکان او می‌شود و توالی فاسده این حرف معلوم و واضح است، و این حرف‌ها با قول به قِدَم عالم منطبق است.

و اگر او در همه و همه جا، به نحوی جا دارد، پیش از همه جا و مکان در کجا جا داشته است؟ و مراد شما از عدم انعزال و انفصال چیست؟

این که می‌گویید: خداوند متعال احاطه وجودی و ذاتی بر ماسوی دارد که طبعاً احاطه علمی او را بی‌زمینه می‌سازد و مثل احاطه علمی نفس بر خودش می‌شود یعنی چه؟ این که در رابطه لاهوت با ناسوت تعبیر «تجلی و ظهور» را مناسب‌تر از تعبیرات قرآنی «خلق و جعل و تکوین» و امثال آنها می‌دانید آیا غیر از

این است که این تعبیرات ـ تعبیرات قرآنی ـ آن توحیدی را که می‌خواهید افاده نمی‌کند و غیریت خالق و مخلوق از آن استفاده می‌شود؟ همان معنائی که از بسم الله سوره فاتحه و جمله‌های این سوره و هزارها جمله و کلمات قرآنیه واحادیث شریفه استفاده می‌شود که خالق غیر از مخلوق است.

و خلاصه عالم، شئون و تطورات و ظلّ واقعی حق نیست، بلکه مخلوق او است.

ماسوی الله اگر «تجلی و ظهور» ذات حق است و خلق و جعل او به معنائی که از مثل این دو کلمه متبادر است نیست، یا عین متجلّی و ظاهر است یا غیر او است. اگر عین او باشد که همان موج و بحر و آن سخنان پیش می‌آید، و اگر عین آن نیست آیا قائل به مجالی و مظاهر باشیم یا نباشیم؟

اگر قائل باشیم، و مَجالی و مظاهر را اگر حقیقی بدانید مثل آن که از قرآن و حدیث، واقعیت آسمان و زمین و همه اشیاء استفاده می‌شود، آن توحیدی را که می‌خواهید اثبات نمی‌کند، فقط خلق و فعل و جعل الهی را ظهور و تجلّی گفته‌اید که با معنای «لیس فی الدّار غیره دیار» نزدیک می‌باشد ولی غیریت وانفصال ذاتی «ماسوی الله» با «الله» در جای خود باقی است و مَجلی غیر از جلوه و تجلّی است، هر چند در آن نیز معایب دیگر وجود دارد.

و اگر قائل به مجالی نباشیم و مجالی و مظاهر را اموری اعتباری و غیر واقعی بدانیم و به نفس تجلّی و ظهور قائل باشیم که آن را مثل ظلّ و ذی الظّل غیر متجلّی بگوئیم و نسبت همه را به او، تعالی نسبت ظلّ به ذی الظّل بگوئیم وهمه ظلال و سایه‌ها را از شئون و لوازم او بدانیم که نه عین ذی الظّل می‌باشند و نه از او

منفصل و منعزل هستند، اگر چه این معنی شاید اشکالاتش کمتر باشد از این که بگویند:

وجود اندر کمال خویش ساری است   تعینها امور اعتباری است[۱]

یا بگویند: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»[۲] یا:

«از تو ای بی نقش با چندین صوَر»[۳]

یا: «نسبت واجب به ممکن نسبت حِبر[٤] است و حرف»

اما اشکال این کلام در نفس این ظهور و تجلّی است که حتی مَجلی و مظهری در بین نباشد، آیا همان است که از آن تعبیر به وجود منبسط می‌نمایند؟ و آیا همه ماسوی الله ظهور و تجلّی ذاتند و فنا ندارند و این تطوّرات همه خیال است[٥]؟! و اگر نیست و متعدّد است وجه این تطوّر و تعدّد شئون و تجلیات و شدّت و ضعف آنها و اختلاف سایه‌ها چیست؟ و اصلاً با این مبانی اسماء حُسنی چگونه معنی پیدا می‌کند و ربّ و مربوب و مُحیی و مُمیت و این سازمانی

---

۱. گلشن راز:٥٤.

۲. الفتوحات المكية: ٤٥٩/٢. (پاک و منزه است آن کسی که اشیاء را آشکار [و ایجاد] نمود در حالی که خودش عین همان اشیاء است).

۳. مثنوی مولوی: ابتدای دفتر دوم/۸۰. مصرع دوم این شعر چنین است: هم مشبّه هم موحّد خیره سر.

٤. مرکّب.

٥. ابن عربی می‌گوید: کل ما نُدركه فهو وجود الحق فی أعيان الممكنات ... فالعالم متوهّم ماله وجود حقيقي. فصوص الحكم: ۱۰۳/، جامی نیز می‌گوید:

کل ما فی الکون وهم أو خيال   أو عكوس فی مرايا أو ظلال

دیوان جامی (فاتحةالشباب) ٥٥۱/۱-٥٥٠/ غزل ٥٥٩.

که از آیات قرآن در ربط خلق به خالق و هزار مطلب دیگر که متبادر از ظواهر و نصوص شرع است چگونه تفسیر می‌شود؟! و اصلاً این که مقصد از توحید، نفی «غیر» و نفی تحقّق مجعولات و مخلوقات و «ماسوی الله» وبه گفته اینها محاط بودنِ وجودِ همه به وجود محیطِ خدا است، از کدام آیه و روایت استفاده شده است؟!

مضافاً براین که این معنی که نسبت ممکنات به حق نظیرنسبت ظلّ به ذی الظّل باشد نه فقط از مثل «خلق الله» و«خالق السّماء والأرض» و جاعل و صانع و غیره استفاده نمی‌شود، بلکه برخلاف آن دلالت دارند، و ظاهرِ مثلِ «فلمّا تجلّی» یا «تجلّیت» فعل اختیاری تجلّی و حدوث تجلّی بمعنی اسم مصدری آن است. درصورتی که لازمه قول به شئون و تشبیه به ظلّ و ذی الظّل استمرار و عدم انفصال و امتناع انفکاك است.

چرا انسان در این وادی‌ها- که عقل تمام ملائکه و بشرو انبیاء را اگربه یك نفر بدهند به عمق آن نمی‌رسد- وارد شود و از چراغ قرمزهائی که شرع گذاشته است کمیت اندیشه را بیرون براند؟! واز هدایت کتاب و سنت دست بردارد و خود را بی نیاز بداند و به این مقالات برخلاف محکمات وحی ملتزم شود!

در ایـــن وادی مـــران زنهـــار زنهـــار　　کـــه در اول قـــدم گـــردی گرفتـــار
شـــکار کـــس نشـــد عنقـــا بـــه دوران　　چـــرا دام افکنـــی ای مـــرد نـــادان![1]

۱. گنج دانش یا صد پند. مرحوم آیة الله آخوند ملامحمد جواد صافی ﵀.

خدا می‌داند که این راه‌ها راه مستقیم نیست و تفکر و اندیشه باید در آثار قدرت خدا جاری باشد و در ذات خدا و وجود خدا و احاطه ذاتی و وجودی او هر چه بگویند به جایی نمی‌رسند.[۱]

به هر حال سؤالاتی برای انسان پیرامون این بیانات مطرح می‌شود که از آن جمله به چند سؤال آن- گر چه خالی از تکرار نیست- اشاره می‌کنیم.

---

۱. چه بزرگ است این کلام حقیقت نشان منسوب به مولی الموحدین امیرالمؤمنین ﷺ: العقل لإقامة رسم العبوديّة لا لادراك الرّبوبيّة ثم أنشأ يقول:

كَيفيّـــةُ الـــنَّفسِ لَـــيسَ المَـــرءُ يَعرِفُهـــا   فَكَيــفَ كَيفيَّـــةُ الجَبّـــارِ فِـــى القِـــدَمِ
هُـــوَ الَّـــذي أَنشَـــأ الأَشْـــياءَ مُبتَـــدِئاً   فَكَيـــفَ يُدرِكُـــهُ مُســـتَحْدَثُ النَّسَـــمِ

و قال أيضاً:

العَجـــــــزُ عَـــــــن دَركِ الإدراكِ إدراكُ   وَالبَحـــثُ عَـــن سِـــرِّ ذاتِ السِـــرّ إشـــراكُ
وَ فـــي سَـــرائرِ هِمّـــاتِ الـــوَرى هِمَـــمٌ   عَـــن ذَاالَّـــذي عَجَـــزَت جِـــنٌّ وَأمـــلاكُ
يَهـــدي إليـــهِ الّـــذي مِنـــهُ إلَيـــهِ هُـــدىً   مُسْـــــتَدرَكاً وَ وَلـــــيُّ اللهِ مِـــــدراكُ

تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: ۱۲. (عقل برای به پا داشتن راه و رسم بندگی است نه برای پی بردن به خدایی و ربوبیت. آنگاه این ابیات را سرودند:

انسان کیفیت نفس و روح را درک نمی‌کند پس چگونه [می‌تواند] چگونگی خداوند را در قدیم بودن و حادث نبودنش دریابد؟! او آن کسی است که آغازگرانه و نوآورانه اشیاء را آفرید پس چگونه انسانی که مخلوق و حادث است او را درک کند؟!

و همچنین فرمود: ناتوانی از رسیدن به فهمیدن، فهمیدن است و بحث و جستجو از راز صاحب راز (خداوند) شرک ورزیدن است. در نهاد همت های خلائق، همت‌هایی از آن کسی است که جن و ملائکه از آن عاجز هستند. آن کس که هدایتِ به سوی او از اوست، به سمت خویش راهنمایی می‌کند در حالی که او را می‌یابند و دوست خداست که او را می‌یابد).

معنای احاطه حق تعالی

۱ ـ مقصود از احاطه تامّه لاهوت چیست؟

اگر احاطه علم و قدرت و تدبیر و قیومیت او و برپائی عالم امکان و تحقق و بقاء کلّ به او و رزّاقیت و غیره باشد عرضی نیست، کلام تام و فوق التمام است. ولی اگر احاطه‌ای مثل احاطه دریا و امواج و ظاهر و مظاهر و بلکه ظهورات یا ظهور می‌گویید که بالاخره شبه ولادتی برای مخلوقات ـ العیاذ بالله ـ تصور شود و به آن تعبیر از تجلّی و ظهور کنند، این معنائی است که از کتاب و سنت اگر نفی آن ثابت نباشد- که هست- اثبات آن ممکن نیست و اگر در قرآن کریم و احادیث کلمه تجلّی و ظهور به کار برده شده است تأویل آن به این معنی ـ مثل بسیاری از تأویلات اهل به اصطلاح عرفان و فلسفه که از آنها معروف شده ـ دور از اذهان و مردود عند العرف والوجدان است.

۲ ـ البته رابطه خدا و به قول ایشان لاهوت با جهان به صورت حلول و اتّحاد نیست، اما این که به صورت انفصال نباشد چه معنی دارد؟ لابد وقتی به صورت انفصال نباشد به صورت اتّصال خواهد بود؟! البته عالم و ماسوی منفصل از او نیستند و به او، در وجود و بقا و همه شئون نیازمندند و او از آنها جدا نیست یعنی: همه تحت اراده و امر و تدبیر اویند و رشته اسماء حسنای او از آنها منقطع نیست، اما در عین حال او منفصل از همه و جدا از همه و غیر همه است و چیزی به او اتصال نداشته و نخواهد داشت. با همه معیت دارد ولی اتّصال ندارد.

تجلّی و ظهور اگر معنایش پاکتر از موج نسبت به دریا باشد به همان معنی نزدیك است، تجلّی را تمیز یا تعین ذات یا تعین امر مطلق یا معانی دیگری که از آن شده بگویند همین معنی یا نزدیك به آن است.

بالاخره نمی‌توان این را به شرع نسبت داد که رابطه او با مخلوقات رابطه ذی الشّؤون با شؤون و متجلّی با تجلّی است و بالاخره آن را به نفس ذات نسبت داد و ظلّ و ذی الظّل گفت و معنای «إنّما أمره إذا أراد شیئاً أن یقول له کن فیکون»[۱] را کنار گذاشت و این بحثهای تودرتو و بافندگی‌های دور و دراز را- با اختلاف مسالك و مشارب و تفسیر و معانی اصطلاحات‌شان که هر کدام گفته‌اند- عرفان گفت و عرفان اسلامی دانست و عرفاء آن را ـ همانطور که گفته شد: ثنوی و مجوسی و مسیحی و دیگران هم در آن واردند. عرفاء اسلام گفت.

۳. احاطه وجودی از کدام آیه و روایت استفاده می‌شود؟ به هر نحو آن را معنی کنید با عرفان اسلام و قرآن منطبق نمی‌شود.

البته خدا در یك جزئی از اجزاء جهان حلول ندارد ولی در کل جهان و اجزاء آن هم حلول و ظهور ندارد. نه در گوساله سامری. العیاذ بالله. حلول و تجلّی و ظهور دارد و نه در اشیاء دیگر که فقط این باشد که به قول آن به اصطلاح عارف عتاب موسی به هارون این بود که سعه صدر نداشت و گوساله سامری را مجلی و مرآت حق و لو به عنوان أحد المجالی و المرایا ندانست[۲].

٤. در این بیانات اصرار شده است که خدا در یك جزء از اجزاء عالم حلول نکرده و نمی‌توان گفت که در یك جزء از اجزاء جهان حلول کرده و محدود و محبوس شده است و عین یکی از ساخته‌های خود شده است یا هویت واجبی خود را تبدیل به هویت یکی از ممکنات نموده است.

---

۱. سوره یاسین: آیه ۸۲.

۲. شرح فصوص الحکم قیصری، فصّ هارونی: ۱۰۹٦.

ما عرض می‌کنیم: همه آنچه را نسبت به یك جزء و یك فرد از ساخته‌ها گفته‌اید حق است، اما بیان کامل و نفی و سلب تام در اینجا این است که بگوییم: خدا در هیچ جزئی از اجزاء عالم حلول نکرده و محدود و محبوس نشده است و هویت واجبی او به هویت هیچ‌یك از ممکنات تبدیل نمی‌یابد و همانطور که در یك جزء عالم محبوس نیست در کل اجزاء عالم نیز محبوس نیست و همانگونه که یك فرد مثل گوساله سامری یا ملائکه یا بت مظهر و مَحبس و مَجلای او نیست، کل عالم نیز مظهر و محبس و مجلای او نیستند. همه ساخته‌های او و مخلوق او هستند. نه حلول و اتّحاد است، نه معانی نزدیك به آن مثل تجلّی و ظهور. همه خدائی صحیح نیست و اشکال بر سامری و مسیحی‌ها اشکال به حبس حقّ در یك شیء خاص یا سه شیء نیست، اشکال به اصل مطلب و حلول و اتحاد و معانی مشابه و نزدیك به آن است چه آن را در فردی منحصر و محبوس کنند یا همه را مظهر آن بدانند و «مسلمان گر بدانستی که بت چیست» بگویند.

این انفصال و انعزالی که آن را نفی می‌کنند معنایش سلب و نفی اتّصال است.[1] و این که گفته شود: «اگر انفصال باشد بُعد نامتناهی میان او و خلق پیدا می‌شود» مگر برای او مکانی تصور می‌شود که با خلق، بُعد نامتناهی پیدا کند؟!

بین خلق- که زمانی و مکانی است- چه مقارنه‌ای با او- که منزّه از زمان و مکان است- وجود دارد که بُعد نامتناهی یا متناهی بین آنها فرض شود؟! این

---

۱. یعنی: سلب خدا و نفی اتصال او با خلق اوست چون در آن وقت عینیت خدا با خلق است و دو شیء نیست تا بحث از اتصال و انفصال مطرح شود.

اتّصال و انفصال که شما می‌خواهید اوّلی را- مثلاً- از صفات ثبوتیه و دوّمی را از صفات سلبیه معرفی کنید هر دو از او ـ عزّ اسمه ـ مسلوب است، و چه اصراری دارید که این اتّصال را به عنوان تجلّی و ظهور و فیض منبسط و هر بیانی که دارید برای او ثابت کنید و بیشتر از آنچه قرآن مجید و اخبار ائمه ﷺ ما را به آن دلالت فرموده حرف بزنید و جلوتر بروید و خود را در معرض خطا و اشتباه قرار دهید؟!

۵ .این که می‌گویید نمی‌توان گفت: این ذات نامتناهی...

البته همین طور است. او، لامکان است و منزّه از مکان و زمان، اما او در کل این جهان هم مکان نگرفته و محدود در این جهان نیست. و بالأخره در قول به تجلّی و ظهور، آیا متجلّی عین تجلّی یا غیر او است؟

اگر عین او باشد که بطلان آن واضح است و همان وحدت وجود باطل و کفرآمیز است. و اگر غیر او است پس باید بگویید این نامتناهی در کجا برای خودش جا باز کرده است؟

باز هم عرض می‌کنیم: بهتر این است که در این مسائل ادعائی نکنیم و به عجز خود اعتراف کنیم، و «لا أُحصی ثَناءً عَلَیكَ، أَنتَ كَما أَثْنَیتَ عَلی نَفْسِكَ»[1] «وَما عَرَفْناكَ حَقَّ مَعرِفَتِكَ»[2] بگوییم و تمام کلام را «كُلُّ ما مَیَّزتُموهُ بِأَوهامِكُم فی أَدَقِّ مَعانیهِ مَخلوقٌ»[3] بدانیم.

و با مثل سنائی غزنوی در این شعر هم کلام شویم:

---

۱. بحار الانوار: ۹۰/ ۱۵۹، ۹۴/ ۲۲۸.

۲. بحار الانوار: ۶۸/ ۲۳.

۳. بحار الانوار: ۶۶/ ۲۹۳.

دانـــــد اعمـــــی کـــــه مـــــادری دارد لیـــک چـــونی بـــه وَهـــم درنـــارد[۱]
هســـت در وصـــف او بـــه وقـــت دلیـــل نطـــق تشـــبیه و خامشـــی تعطیـــل[۲]

یا مثل آن که گفت:

دل گـرچـه در ایـن بادیـه بسـیار شـتافت یک موی ندانست وبسی موی شکافت
انـــدر دل مـــن هـــزار خورشـــید بتافـــت لـــیکن بـــه کمـــال ذره‌ای راه نیافـــت[۳]

٦- این که می‌گویید: این وجود نامتناهی که علی الاطلاق به همه چیز محیط است پیوسته از همه چیز و در همه جا ظاهر و هویدا بوده خود را نشان می‌دهد بی آن که دامن کبریای او با ماده و مکان و زمان آلوده گردد...

یعنـی همـانطور کـه هـزاران نوشـته و خـط و کتـاب و کلمـات کتـاب و حـروف کتاب، نویسنده خود را نشان می‌دهد و از همه، وجود نویسنده ظاهر و هویدا است و از تمام آیات و کلمات و حروف کتاب نویسنده را به چشم دل می‌بینیم تمام این عالم و کلمات و اجزاء آن که (**لایحصیها إلاّ الله**) است او را نشان می‌دهند و او از همه ظاهر و آشکار است، این معنائی کامل و عالی و قابل درك و مضمون آیات و احادیث است.

و اگر می‌گویید: خدا را در اینها به یك رؤیت و شهودی مثل همان رؤیت اشیا در آینه یا لطیف‌تر از آن پیدا می‌کنیم، این را نمی‌فهمیم و مرآتی تصور نمی‌کنیم که بتواند ذات خدا را مثل ذات اشیاء در آینه نشان دهد، و این پرسش برای‌مان پیش

---

۱. حدیقة الحقیقة: ۸۲.

۲. همان: ٦۳.

۳. رباعی منسوب به ابوسعید ابوالخیر.

می‌آید که آیا پیش از این تجلی و ظهور در مرآت، مجلی و مرآت وجود دارد یا ندارد؟ اگر وجود دارد پس وجود آنها پیش از تجلی و ظهور چگونه وجود یافته‌اند.

و اگر ندارد و همه و هر چه است جلوه و تجلی و ظهور و اظهار و اضافه اشراقیه و فیض منبسط و از این اصطلاحات است پس این اختلاف رنگها از کجا پیدا شده؟ و اگر چنین است پس خود متجلی در اینها نیست و به قول شما برای خودش گوشه‌ای گرفته است.

و اگر تجلی و متجلی همه واحدند مشکل بیشتر می‌شود، و همه این اشکالات از این پیدا می‌شود که انسان بخواهد بر امری که از او پوشیده است آگاه شود و به عجز خود اعتراف نکند و فرمان «**تَكَلَّموا في خَلقِ اللهِ وَلاتَتَكَلَّموا فِي اللهِ**»[۱] را اطاعت ننماید و خلاصه از این بیانات و این که نمی‌توان گفت خدا در یك جزء از اجزاء جهان حلول کرده و در میان چهار دیوار هستی وجود محدودی محبوس و زنجیری شده است... و هم چنین از این که می‌گویید: نمی‌توان گفت این ذات نامتناهی و محیط علی الاطلاق در یك گوشه‌ای از گوشه‌های جهان آفرینش جائی برای خود باز کرده و در عرض مخلوقات خود قرار گرفته است چه می‌خواهید بگوئید؟ می‌خواهید بگوئید: در همه اجزاء جهان قرار گرفته و همانگونه که به بعض اهل به اصطلاح عرفان نسبت می‌دهند بگوئید: سامری اشتباهش در این بوده که خدا را العیاذ بالله محبوس در گوساله می‌شمرده و اگر او را در همه چیز و همه اشیا می‌دانست حرفی به او نبود و چون خدا در همه هست پس عبادت عجل و بت هم عبادت خدا است.[۲]

---

۱. اصول کافی: ۹۲/۱- ۹۵، باب النهي عن الکلام في الکیفیة.

۲. شرح فصوص الحکم قیصری (فص هارونی): ۱۰۹۶- ۱۱۰۶.

البته و یقیناً شما این را نمی‌گویید، اما این بیانات هم خیلی از این معنی دور نمی‌شود. این که کسی بگوید خدا بیرون از اشیا نیست و در همه است و از همه ظاهر است معنایش یك نوع اتحاد نیست؟

اصلاً چرا در ربط حادث به قدیم از خالقیت و مخلوقیت که اصطلاح رایج قرآن و حدیث است دست برداشتند و علیت و معلولیت گفتند و بعد هم این به اصطلاح اهل عرفان آمدند و ظهور و تجلی گفتند؟ چرا می‌گویند: او یك موجودی است که هیچ جا از وجود او غایب نیست و نمی‌شود که در یك جا باشد و هم باطن اشیا باشد و هم ظاهر اشیا باشد[1] و جائی از او خالی باشد تا در شرح این گرفتار این همه اشکالات شوند و آن را حلول و اتحاد نگویند و در عین حال هم به تعریفی که گفته شد او را تعریف و توصیف نمایند و آن را ظهور و تجلی بگویند که اگر عین متجلی باشد که همه اوئی و همه خدائی می‌شود، و اگر غیر او باشد پس نمی‌توانند بگویند او بوجود در همه جا هست و ظاهر و باطن همه چیز است. اگر به همان اصطلاح خالق و مخلوق و احاطه علم و قدرت او بسنده کنید در این اشکالات و اشکالات بسیار دیگر واقع نمی‌شوید. بگذارید مردم راه اسلام و ایمان فطری خود را که قرآن و حدیث هم بر آن دلالت دارد بروند و بکار خود برسند، امت حضرت محمد ـ صلّی الله علیه وآله ـ و شیعه امیرالمؤمنین ـ علیه‌السلام ـ بمانند و فصوص و شروح آن را بگذارید برای همان متصوفه سنّی، و کلام شیخ مفید و شیخ طوسی و خواجه و علامه و فاضل مقداد را مطرح کنید.

۱. و ظاهر و باطن را به معنای خود تفسیر کنند.

۷.اگر مقصدتان از احاطه و عدم انفصال و مطالبی که در اینجا شرح و بسط داده‌اید همان گفتار (بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها)[1] باشد اگر مراد از حقیقت را تجلی واحد حق و فیض منبسط بدانید که کل اشیاء باشد و خصوص شیئی از آنها نباشد و آن را غیر متجلّی بدانید این حرف که با وجدان و وجود حقایق متباینه در عالم امکان منافات دارد، ارتباط با ذات متجلی و احاطه وجودی او پیدا نمی‌کند.

و اگر مراد از حقیقت بسیطه حقیقت حقه و ذات اقدس الوهیت است که او کل الاشیاء باشد و او شیء خاصّی از اشیاء نباشد که همه تعینات و تجلیات آن حقیقت می‌باشند، این مسئله‌ای است که از وقتی ابراز شده مورد ایراد اهل شرع و عقل گردیده است و سر از همان وحدت وجود باطل در می‌آورد و با آیات کثیره قرآن .که همه دلالت دارند که دو حقیقت و دو تحقق غیر هم و متمایز از یکدیگر به تمام حقیقت وجود دارند، حقیقت الله و خالق و المنعوت بالنعوت الکمالیة الذاتیة ومن له الاسماء الحسنی، و حقیقت مخلوق آیه و پدیده و حادث- منافات دارد.

و اگر بگویید این توحید است چون مجالی و مرائی و آنچه از آن تعبیر به ماهیات امکانیه می‌شود همه باطل و لیس محض و عدم صرف می‌باشد و آنچه مرئی و محقق است در همه، وجود واحد حق است و هر چند از آنها مفاهیم مختلفه انتزاع گردد همه باطل و توهم است، جواب این است که: این معنی توحید اسلام و مایستفاد من القرآن و الاحادیث الشریفة وضرورة الادیان نیست و با

---

۱. اسفار: ۶/ ۱۱۰.

بسیاری دیگر از مبانی اسلامی نیز سازگاری ندارد. و معنای این کلام این می‌شود که بسیط الحقیقه که کل اشیاء است شیئی از آن اشیا نیست اما شیئی از آن هم غیر آن حقیقت نیست. انسان و شجر و ملك و جنّ و سائر اصناف موجودات هر یك کل آن حقیقت نیستند ولی غیر از آن حقیقت هم نیستند مثل امواج دریا و دریا.

به این معانی و تعبیرات توحید و موحد و عابد و عبادت و معبود و مخلوق و خالق و خلق و رزق و مرزوق و رازق و جاعل و مجعول همه مفاهیم و معانی باطله و غیر حقیقیه می‌شود و همه شئون و تطوّرات و تجلیات و ظهورات او هستند و او عین و حقیقت اشیاء است و استدلال به آسمان و زمین و کوه و دریا و شمس و قمر و حجر و شجر و آیات آفاقی و انفسی که در آیات و احادیث است همه استدلال به اوهام و اعدام می‌شود حتی با ﴿لَمْ یكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[1] هم منافات دارد.[2] اینها همه توالی باطله این عقیده به وحدت وجود است که خلاف وجدان و خلاف نصوص قرآن و حدیث است. مخاطب‌های قرآن بنا بر این در مثل ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[3] همه معانی انتزاعیه غیر حقیقیه یا تجلی و ظهور می‌شود. مفاسد این نوع برداشت عرفانی زیاد است و نسبت دادن آن به اسلام و کتاب و سنت، الحق تهمت و افتراء است.

در معنای تجلّی

در پایان این مقال راجع به تجلی و ظهور هم توضیح می‌دهیم که این دو کلمه

---

۱. سوره توحید آیه ۵.

۲. که دلالت بر اثبات غیر و نفی کفو دارد.

۳. سوره کهف آیه ۱۱۰.

اگر چه در قرآن و حدیث آمده است مراد تجلی و ظهور ذات و وجود حق در اشیاء مثل دریا و امواج آن یا مواد عالم اجسام و صور آن نیست. ذات خدا در مجلی و مظهر نمی‌گنجد و چیزی که قابل این ظهور و تجلی باشد نیست، و اگر بگویند مجلّی و مظهر وجودشان اعتباری و غیر حقیقی است و غیر از تجلّی و ظهور چیزی نیست، این خلاف آیات و احادیث است. این تجلّی، تجلّی صانع به مصنوع و خالق به مخلوق است. نمایش و جلوه و ظهور قدرت و علم خداوند در عالم خلقت به خلقت این جهان پر از اسرار و نظامات حیرت‌انگیز است. مثل: تجلی علم خدا در قرآن، و در احکام و شرایع اسلام است. مراد از تجلی رب برای جبل نیز این گونه معانی است هر چند ما نتوانیم آن را تفسیر کنیم. نه این است که کوه مجلای ذات و وجود حق شده باشد بلکه مجلای قدرت او بر خلق انوار ساطعه‌ای است که چون مافوق تحمل و طاقت کوه بوده آن را متفرق و مندك ساخت. جائی که در برابر این ظهور و تجلی کوه تاب مقاومت نداشته باشد و از هم پاشیده شود حال اشیاء و مظاهر ضعیف‌تر معلوم است. این تجلی مثل نزول قرآن و وحی است که می‌فرماید: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَـٰذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾.[1]

ممکن است گفته شود: ـ والله هو العالم ـ از موارد استعمالات استفاده می‌شود که: تجلی عنوان عام همه افعال الهیه نیست یعنی: هر تجلی اگر چه فعل الله است عنوان عام افعال الله نیست بلکه عنوان خاصّ بعض افعال خاصه الهیه است که دارای آثار خاصه‌ای، مثل اندکاك جبل یا کشف بعض حقایق است،

---

۱. سوره حشر، آیه ۲۱.

مثلاً جلوه خاص قدرت الهی که موجب اندکاك کوه می‌شود با جلوه خاص علم الهی مثل وحی و نزول قرآن که موجب خشوع و شکسته شدن جبل می‌شود تجلی است، و مثل وحی که موجب کشف حقایق بر نبی می‌شود یا الهاماتی که به ولی می‌شود تجلّی است، امّا به هر حال آنچه که متجلی می‌شود باید تجلی آن عقلاً و شرعاً ممکن باشد و مثل تجلی ذات حق که موجب کشف ذات باشد نباشد؛ زیرا عقلاً محال است و محاط محیط نمی‌گردد.

البته این بیان اگر تمام باشد بر حسب بیشتر موارد استعمالات است؛ زیرا ظاهر فرمایش حضرت مولی الموحدین ﷺ «الحَمدُ لِلّهِ المُتَجَلّی لِخَلقِهِ بِخَلْقِهِ»[1] تجلیات الهیه بمطلق خلق و آفرینش برای همه خلق و مخلوقات است.

راغب در مفردات می‌گوید: (اصل الجَلو الکشف الظاهر) و می‌گوید: (التجلی قد یکون بالذات نحو: والنهار اذا تجلی، وقد یکون بالأمر والفعل نحو: فلما تجلّی ربّه للجبل)[2] بدیهی است تجلی ذاتی و بالذات از قسم تجلی نهار و تجلی آفتاب به ظهورش از افق نسبت به حق تعالی جایز نیست، زیرا انکشاف ذات او برای غیر و مکشوفیت او عند الغیر مستلزم محال و احاطه محاط بر محیط و مکشوف بر کاشف و متناهی بر نامتناهی است و همانطور که راغب گفته: تجلی رب تنها به فعل و امر او و به تربیت او از اشیاء و به خلق اشیاء و به تمام کائنات و اوضاع و احوال و تغییرات و تغیراتی است که در آنها حادث می‌شود. به معجزات انبیاء به ارسال رسل و انزال کتب و اماته و احیاء و همه و همه که افعال الله هستند تجلی و

---

۱. نهج البلاغه: ۱۵۵/۱ خطبه ۱۰۸، بحار الانوار: ۲۴۰/۳۴.

۲. مفردات الفاظ القرآن: ۲۰۰.

ظهورش حاصل می‌شود، و چنان که کاتب در کتابش ظهور دارد و کتابش ظهور او است، ما سوی الله نیز- بِمجموعِه وبِأجزائه وکلماته وحروفه- همه ظهور حق و آیه و آیات حقند، و همانطور که کلام لفظی ظهور و تجلی وجود متکلم است کلمات الله نیز ظهور حق و تجلی او می‌باشند.

ممکن است بعضی بگویند: اهل به اصطلاح عرفان مدعی کشف و شهود و انکشاف ذات بر آنها هستند و مکاشفات‌شان دلیل بر وقوع تجلی ذات و انکشاف ذات حق بر آنها است.

جواب این است که انکشاف ذات حق و خالق بی چون و نامتناهی بر متناهی محال است و هر چه را منکشف و مکشوف و مشهود بدانند آن غیر حق است و همان حالی که از آن شهود و کشف تعبیر می‌کنید از کجا که همان حالات شیطانی و تسویلات نفسانی نباشد؟ و از کجا این حالات که بیشتر در حال رقص و سماع یا تماشای جمال أمارد بر ایشان- مثل معتادین به مواد مخدره- پیدا می‌شود حال غیبت تام از او نباشد؟ چه اعتمادی بر این کشف‌ها و شهودها است؟ دلیل عدم واقعیت آنها همان اختلافاتی است که با هم در مکاشفات دارند و همان شطحیات و اعمال خلاف شرع و ارتکاب منهیات و محرمات است که از اینها ظاهر شده است.

و خلاصه اگر کشف و مکاشفه و شهود مفادش مورد تصدیق شرع نباشد حتما باطل است و اگر باشد نیازی به کشف و مکاشفه اینها نیست. بطلان مکاشفات آنها از سخنان و اشعار و گفتارشان آشکار است.

وآخر دعوانا ان الحمدلله رب العالمین

لطف الله صافی

بررسی تطبیقی مسالک فلسفی و مسالک

به اصطلاح عرفانی با هدایت های الهی قرآنی

بسم الله الرحمن الرحیم

بررسی تطبیقی مسالك فلسفی و مسالك به اصطلاح عرفانی با هدایت‌های الهی قرآنی

در این مقاله می‌خواهیم- بِحَوْلِ اللهِ وَقُوَّتِهِ وَ هِدایتِهِ- به طور مختصر این مسأله را بررسی نمائیم که نظر بعضی اهل فلسفه و به اصطلاح عرفان یعنی قائلین به أصالة الوجود در مسایل مربوط به وجود و موجود و حقیقت این دو مفهوم و به طور کلی بررسی این مسالك و آراء فلاسفه و کسانی که به عرفا نامیده شده‌اند با آنچه که از طریق وحی و رسالات انبیاء ﷺ خصوصاً قرآن مجید در این موضوع بیان شده است تا چه حد سازش و هماهنگی دارد و در نهایت هردو به هم می‌رسند یا از هم فاصله دارند؟

بدیهی است با تأویل و تکلّف و صرف نصوص از معانی و مفاهیمی که در آنها ظهور دارند همه افرادی که خود را از حکما و عرفا می‌دانند با اختلاف مشارب و آرائی که در اکثر مسایل دارند می‌توانند نظر خود و دعوت انبیاء را با هم تلفیق و توفیق دهند و اهل هر اصطلاح و مکتب فلسفی و به اصطلاح عرفانی می‌توانند نصوص را طبق مسلك و مذاق خود تفسیر و یا تأویل نمایند چنان که بسیاری این کار را کرده‌اند. شما می‌توانید برای این که به نمونه‌ای از تأویلات این قوم که بر

حسب ظاهر کلامشان آن را ثابت می‌دانند آگاه شوید، به همین «تفسیر نیشابوری»[1] معروف رجوع نمائید و ببینید که در هر بخش از تفسیرش در پایان، زیر عنوان «التأویل» چگونه کلام خدا را بدون اتکاء به آیه یا روایتی به معانی بعیده‌ای که در ذهن احدی نمی‌آید تأویل می‌نماید.

مقصود ما از هماهنگی یك رأی و نظر با قرآن کریم اینگونه هماهنگ‌سازی‌ها و تأویلات بی‌اساسِ از پیش خود و مورد تخطئه عرف نیست، زیرا این روش هر کس را برای تأویل قرآن بر طبق نظر خود آزاد می‌سازد و اساس دریافت‌های مستقیم از دعوت انبیاء را بی اعتبار می‌نماید.

مقصود ما از تطبیق، تلاش برای هماهنگ نمودن دین با مشارب مختلف فلسفی و عرفانی نیست. مقصود بررسی هماهنگ بودن این مسالك با مسلك انبیا است که پیروان شرایع و ادیان بدون توجه و سابقه ذهن به مسالك دیگر آن را از متون وحی و نصوص شرع دریافت نموده باشند.

این بررسی باید.بدون تأویل و پیش‌داوری .متکی به ظواهر عرفیه الفاظ دعوت انبیاء باشد که معتبر و صحیح آن، محکمات آیات قرآن مجید و احادیث شریفه است. به این روش که مسایل فلسفی و عرفانی را با دریافت‌های معتبر و عرف پسند که از ظواهر کتاب و حدیث داریم عرضه داشته و تطبیق و عدم تطبیق آن را دریافت نمائیم.

---

۱. تفسیر «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» معروف به تفسیر نیشابوری، تألیف: نظام الدین حسن بن محمد بن حسین قمی نیشابوری.

اما اگر هر کس بخواهد در مسایل فلسفی و مسائل به اصطلاح عرفانی با همه اختلافاتی که در آنها هست اجتهاد نماید و پس از آن که رأی و نظری را برگزید، نصوص کتاب و سنت را بر آن رأی شخصی خود تطبیق دهد، هدایت‌های انبیاء در مسایل الهی مُتَّبَع و مصدر نخواهد شد و آراء و مسالك گوناگون حکما و عرفا بر آنها حکومت خواهد یافت و نصوص شرایع از درجه اصالت و اعتبار ساقط شده و با خطر تحریف تمام هدایت‌های شرع مواجه خواهیم شد.

تمسّك به دلائل سمعی در اصول دین

بدیهی است اسلام وحیی است که بر پیغمبر اکرم ﷺ نازل شده است و مسلمان کسی است که به هدایت‌هائی که این دین پیشنهاد فرموده معتقد باشد، و اگر چه مبانی مسایل اصول دین منحصراً بدلیل عقلی اثبات می‌گردد و اثبات آن به مجرد اخبار انبیاء مستلزم دور است؛ ولی چنان نیست که محدوده هدایت‌های شرعی و حوزه ارشادات قرآن مجید از بیان این دلیل و برهان خالی باشد و متضمّن محکم‌ترین براهین عقلی نباشد و نیازی به مراجعه به منابع دیگر باشد. البته شرح و تفصیل و بیان دلائل قرآنی با تقریرات مختلف به حسب وسعت و ضیق دائره معلومات اشخاص تفاوت دارد و این تقریرات است که اگر ضعیف باشد باب اشکال برآن را ـ که گاه اشکال بر اصل دلیل تلقی می‌شود ـ باز می‌نماید و اگر قوی و با منطق رسا و پخته و با توجه به همه نکات و ابعاد عرضه شود منکر منصف را به اعتراف و تصدیق و مکذّب را به سکوت و تسلیم وادار می‌نماید که بهترین شاهد همان شرح و تفصیلاتی است که در مثل نهج البلاغه و احادیث شریفه مثل توحید مفضّل و بسیاری از ادعیه از این دلائل قرآنی

فرموده‌اند. ولی بدیهی است که هرچه در قرآن مجید استدلال شده است استدلال بروجود خدا به همان نعوت و صفاتی است که قرآن آنها را بیان نموده است.

در حکم به اسلام اشخاص نیزاین جهت اعتقاد به خدا با همین صفات و نعوت و اسماء حسنای قرآنی معتبراست که طبعاً در شهادت به توحید و رسالت مندرج است. بنابراین خداشناسی و اثبات نعوت و صفات و اسماء برای خدا غیراز آنچه از قرآن و حدیث استفاده می‌شود از حوزه رسالات انبیاء و دعوت آنها خارج است و اگرکسی با بررسی آزاد و بدون راهنمائی انبیاء در تفاصیل معرفة الله وارد تحقیق گردید و عقایدش با عقاید اسلامی در این موضوع مطابق نشد اگراز عقایدی باشد که شرط حکم به اسلام است نمی‌توان حکم به مسلمان بودن او نمود.

به هرحال ما هستیم و از یك سومکتب انبیاء که برحسب قرآن مجید همه در الهیات و معارف دیگریك زبان و متّحد سخن گفته‌اند و هیچگونه اختلافی در دعوت و بینش و جهان‌بینی آنها نیست.

خطر تحصیل فلسفه و عرفان مصطلح

و از یك سوهم مسلك یا مسالك فلسفی و به اصطلاح عرفانی مختلف و بسیار متشتّت که در ورود در آنها و غور در آنها هیچ‌گونه تضمینی از انحراف عقیدتی وجود ندارد و هیچ‌گونه اعتمادی به صحّت آنها برای دیگران که در این مسالك غور ندارند پیدا نخواهد شد؛ و قول هیچ یك از آنها را در همه مطالب بطور مطلق نمی‌توان مصیب و مطابق واقع شمرد.

فلسفه و عرفان و کشف، ممکن است از همه جا سر بیرون بیاورد.[۱]

نمی‌توان فردی را که به فلسفه مشغول شده از این که در پایان تلاش و کاوش هایش به الحاد نرسد مصون دانست. نمی‌توان او را از انحراف از مسایل و معارف اسلام در رشته‌های مختلف که در فلسفه به طور آزاد بررسی می‌شود برکنار

---

۱. در اینجا به طور نمونه از سخنان این قشرِ به اصطلاح اهل عرفان و فلسفه بعضی سخنان یا تفسیرهائی را که از قرآن مجید دارند یادآور می‌شویم. ابن عربی در فصوص الحکم در «فَصُّ حِکمَةٍ فَردِیَّةٍ فِی کَلِمَةٍ مُحَمَّدِیَّةٍ» می‌گوید:
فَشُهُودُ الحَقِّ فِی النِّساءِ أَعظَمُ الشُّهُودِ وَ أَکمَلُهُ وَأَعظَمُ الوُصلَةِ النِّکاحُ. و می‌گوید: فَشُهُودُهُ (أَی الرَّجُلِ) لِلحَقِّ فِي المَرأَةِ أَتَمُّ وَأَکمَلُ لِأَنَّهُ یُشاهِدُ الحَقَّ مِن حَیثُ هُوَفاعِلٌ وَ مُنفَعِلٌ. و می‌گوید: فَلَو عَلِمَها (یَعنِی عَلِمَ النّاکِحُ رُوحَ المَسأَلَةِ) لَعَلِمَ بِمَنِ التَذَّ وَمَنِ التَذَّ. (فصوص الحکم: ۲۱۷/۱ و ۲۱۹) (پس شهود خداوند در وجود زنان بزرگ‌ترین و کامل‌ترین مشاهده‌هاست و بزرگ‌ترین وصلت‌ها نکاح است. پس مشاهده کردن مرد حق تعالی را از وجود زن تمام‌تر و کامل‌تر است. زیرا او حق تعالی را از آن حیث که هم فاعل است و هم منفعل مشاهده می‌کند. پس اگر مرد روح مسأله را می‌دانست می‌فهمید که از چه کسی لذت می‌برد و چه کسی است که لذت می‌برد!!).
و در «فَصُّ حِکمَةٍ أَحَدِیةٍ فِی کَلِمَةٍ هُودِیةٍ» می‌گوید: فَهُوَ عَینُ الوُجُودِ فَهُوَ عَلی کُلِّ شَیءٍ حَفِیظٌ بِذاتِهِ وَ لایَؤُدُهُ حِفظُ شَیءٍ، فَحِفظُهُ تَعالی لِلأَشیاءِ کُلِّها حِفظُهُ لِصُورَتِهِ أَن یَکُونَ الشَّیءُ عَلی غَیرِ صُورَتِهِ وَلا یَصِحُّ إِلاّ هذا؛ فَهُوَ الشّاهِدُ مِنَ الشّاهِدِ والمَشهُودُ مِنَ المَشهُودِ. (فصوص الحکم: ۱۱۱/۱) (پس او [حق تعالی] عین وجود است و او به ذات خویش محافظ و نگهدار هر چیزی است و حفظ هیچ چیز براو دشوار نیست. زیرا اینکه خداوند همه اشیاء را حفظ می‌کند از این روست که او صورت و حقیقت خودش را حفظ می‌کند که مبادا چیزی بر غیر صورت حق تعالی باشد و غیر از این صحیح نیست. پس اوست که شاهد از شاهد و مشهود از مشهود است).
و عبد الغنی نابلسی در شرحش می‌گوید: فَهُوَ کُلُّ الأَرواحِ وَهُوَ کُلُّ النُّفُوسِ وَهُوَ کُلُّ الأَجسامِ وَهُوَ کُلُّ الأَحوالِ وَالمَعانِی وَهُوَ المُنَزَّهُ عَن جَمِیعِ ذلِکَ أَیضاً إِذ لا وُجُودَ إِلّا وُجُودُهُ. (جواهر النصوص فی شرح الفصوص: ۴۲۴/۱) (پس حق تعالی تمامی ارواح و نفوس و اجسام و احوال و معانی است در

شمرد. این همه فلاسفه‌ای که به الحاد گرائیده‌اند یا قائل به وحدت وجود به همان معناهایی که مخالف ضرورت ادیان است و به آن اشاره شد و عقائد باطله

حالی که او از تمامی اینها نیز منزه و مبراست. زیرا که وجودی جز وجود او نیست).

و در «فَصُّ حِكمَةٍ قُدُّوسِيَّةٍ فِی كَلِمَةٍ إِدرِيسيَّةٍ» می‌گوید: وَمِن أَسمائِهِ الحُسنَی العَلِیُّ، عَلی مَن؟ وَما ثَمَّ إِلّا هُوَ. (فصوص الحکم: ۷٦/۱) (یکی از اسماء حسنای خداوند علی است. علی بر کیست؟! و آنجا جز او چیست؟!)

و در «فَصُّ حِكمَةٍ أَحَدِيَّةٍ فِی كَلِمَةٍ هُودِيَّةٍ» می‌گوید:

فِی كَبِيرٍ وَصَغِيرٍ عَينُهُ وَجَهُولٍ بِأُمُورٍ وَعَلِيم

وَلِهذا وَسِعَت رَحمَتُهُ كُلَّ شَیءٍ مِن حَقِيرٍ وَعَظِيم

(فصوص الحکم: ۱۰٦/۱) (در بزرگ و کوچک و جاهل به امور و عالم و دانا عین اوست و از این روی رحمت او همه چیز را از کوچک و بزرگ فرا گرفت).

و در فَصُّ «حِكمَةٍ إِحسانِيَّةٍ فِی كَلِمَةٍ لُقمانِيَّةٍ» ظلم را در آیه کریمه: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (سوره لقمان: ۱۳) تفسیر به جهل نموده به این تعلیل: (فَإِنَّهُ (أَي المُشرِكَ) لا يُشرِكُ مَعَهُ إِلّا عَينَهُ وهذا غايَةُ الجَهلِ) (همانا مشرک چیزی را با خدا شریک نمی‌کند مگر اینکه آن چیز خود خداست و این نهایت جهل و نادانی است) در این کلمه خوب دقت کنید. (فصوص الحکم: ۱۹۰/۱)

و از نمونه‌هائی که از تحریفات این طائفه نقل شده یکی این است که در آیه شریفه: ﴿رُسُلُ اللهِ اللهُ أَعْلَمُ...﴾ (سوره انعام: ۱۲٤) می‌گویند: کلمه «رُسُل» مبتدا است و «الله» دوم خبر است. (فصوص الحکم: ۱٤/۱) و دیگر این که قضاء در آیه کریمه: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (سوره اسراء: ۲۳) قضاء تکوینی است و کسی غیر از خدا را عبادت نمی‌کند و هر عابدی او را می‌پرستد. (فصوص الحکم: ۷۲/۱)

و در فصوص در «فَصُّ حِكمَةٍ نَبَوِيَّةٍ فِی كَلِمَةٍ عِيسَوِيَّةٍ» می‌گوید: قالَ تَعالی: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ (سوره مائده: ۱۷ و ۷۲) فَجَمَعُوا بَينَ الخَطاءِ وَ الكُفرِ فِی تَمامِ الكَلامِ

كُلِّهِ لِأَنَّهُ لا بِقَولِهِم هُوَاللهُ وَلا بِقَولِهِم هُوَ ابنُ مَريَمَ. (فصوص الحکم: ۱٤۱/۱) (خداوند تعالی فرمود: «به راستی کافر شدند آنان که گفتند: خداوند همان مسیح و پسر مریم است» پس آنها بین خطا و کفر در یک کل گفتارشان جمع کردند، نه تنها به گفتارشان که گفتند «او خداست» و نه فقط به کلامشان که گفتند: «او پسر مریم است»).

و شارح کاشانی می‌گوید: لِأَنَّهُم لَم يَكفُرُوا بِحَملِ هُوَ عَلَى اللهِ لِأَنَّ اللهَ هُوَ وَ لا بِحَملِ اللهِ عَلَيهِ فَيَقُولُوا هُوَ اللهُ لِأَنَّهُ اللهُ وَلا بِقَولِهِم ابنُ مَريَمَ لِأَنَّهُ ابنُ مَريَمَ بَل بِحَصرِالحَقِّ فِى هُوِيَّةِ المَسِيحِ بنِ مَريَمَ وَتَوَهُّمِهِم حُلُولَهُ فِيهِ وَاللهُ لَيسَ بِمَحصُورٍ فِى شَىءٍ بَل هُوَ المَسِيحُ وَهُوَ العالَمُ كُلُّهُ. (شرح فصوص الحکم کاشانی: ۲۱٤) (زیرا آنها به علت حمل «او» بر خدا کافر نشدند. چرا که خدا «او» است و نه به خاطر حمل «خدا» بر او که گفتند «او خداست» زیرا او خداست؛ و نه به جهت این کلامشان که گفتند «پسر مریم» زیرا که او پسر مریم است. بلکه [کفر آنها] به خاطر منحصر کردن خداوند در وجود مسیح پسر مریم است و اینکه گمان کردند خدا در او حلول کرده است در حالی که خدا در هیچ چیز منحصر و محصور نیست بلکه او مسیح است در حالی که او همه عالم است).

یکی از معاصرین در شرح گونه‌ای که از حدیث: «مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ» (بحار الانوار: ۳۲/۲) نگاشته و به زعم خود وجوهی را در شرح آن تا ۹۲ وجه رسانده است (هزار و یک کلمه: ۲۱٦/۳) وجه نود و دوم را به این عبارات بیان کرده است:

مَن عَرَفَ نَفسَهُ بِأَنَّ حَقِيقَتَهُ هِى حَقِيقَةُ الحَقِّ وَهِىَ الَّتِى تَفَصَّلَت وَظَهَرَت بِصُوَرِ المَوجُوداتِ بِحَسَبِ مَراتِبِها وَظُهُوراتِها فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ (کسی که خود را بشناسد به اینکه حقیقت او همان حقیقت حق تعالی است که گسترده شده است و به صورت موجودات -به حسب مراتب و ظهورات آنها- ظاهر و آشکار شده است حقیقتاً پروردگار خویش را شناخته است.) سپس می‌گوید:

وَالتَّحقِيقُ فِى هذَا الوَجهِ هُوَ ما أَفادَهُ الشَّيخُ الأَكبَرُ فِى الفَصِّ الشُّعَيبِيّ بِقَولِهِ: وَصاحِبُ التَّحقِيقِ يَرَى الكَثرَةَ فِى الواحِدِ كَما يَعلَمُ أَنَّ مَدلُولَ الأَسماءِ الإِلهِيَّةِ- وَإِن اختَلَفَت حَقائِقُها وَكَثُرَت- أَنَّها عَينُ واحِدَةٍ فَهذِهِ كَثرَةٌ مَعقُولَةٌ فِى واحِدِ العَينِ فَيَكُونُ فِى التَّجَلِّى كَثرَةٌ مَشهُودَةٌ فى عَينٍ واحِدَةٍ كَما أَنَّ الهَيُولى تُؤخَذُ فِى حَدِّ كُلِّ صُورَةٍ وَهِىَ مَعَ كَثرَةِ الصُّوَرِ وَاختِلافِها تَرجِعُ فِى الحَقِيقَةِ إِلى جَوهَرٍ واحِدٍ وَهُوَ هَيُولاها، فَمَن عَرَفَ نَفسَهُ بِهذِهِ المَعرِفَةِ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ فَإِنَّهُ عَلى صُورَتِهِ خَلَقَهُ، بَل

هُوَ عَينُ حَقِيقَتِهِ وَهُوِيَّتِهِ وَلِهذا ما عَثَرَ أَحَدٌ مِنَ الحُكَماءِ وَالعُلَماءِ عَلى مَعرِفَةِ النَّفسِ وَحَقِيقَتِها إلّا الإلهِيُّونَ مِنَ الرُّسُلِ وَالأَكابِرِمِنَ الصُّوفِيَّةِ، وَأَمّا أَصحابُ النَّظَرِوَأَربابُ الفِكرِمِنَ القُدَماءِ وَالمُتَكَلِّمِينَ فِي كَلامِهِم فِي النَّفسِ وَماهِيَّتِها فَما مِنهُم مَن عَثَرَعَلى حَقِيقَتِها وَلايُعطِيهَا النَّظَرُ الفِكرِيُّ أَبَداً، فَمَن طَلَبَ العِلمَ بِها مِن طَرِيقِ النَّظَرِالفِكرِيِّ فَقَدِ استَسمَنَ ذا وَرَمٍ، وَنَفَخَ فِي غَيرِ ضَرَمٍ. (فصوص الحكم: ۱۲٤/۱) (و تحقيق مطلب در اين وجه همانی است که شيخ اکبر(محی الدين) در فص شعيبی گفته است: صاحب تحقيق کثرت را در واحد می‌بيند، چنانکه می‌داند مدلول اسماء الهية- اگرچه حقائق آنها مختلف و متعدد است- عين يک چيز و واحد است. پس اين کثرت و تعددی است معقول که در چيزی است که ذات آن واحد و بسيط است. پس در تجلّی و ظهور کثرت و تعددی مشاهده می‌شود که در ذات واحد و بسيط است؛ همانطور که هيولی در تعريف هر صورتی می‌آيد و آن با کثرت و اختلافی که صورت‌ها دارند در حقيقت به يک جوهر واحد که هيولای آنهاست بازگشت می‌کند. پس کسی که نفس خويش را اينگونه بشناسد قطعاً پروردگار خويش را شناخته است، چرا که او انسان را بر صورت خويش آفريده است. بلکه او همان حقيقت و هويت حق تعالی است. لذا هيچ يک از فلاسفه و دانشمندان- غير از فرستادگان الهی و بزرگان از صوفيه- بر معرفت نفس و حقيقت آن دست نيافتند. اما صاحبان فکر و نظر از پيشينيان و آنها که در کلامشان پيرامون نفس و ماهيت آن سخن گفته‌اند هيچ يک از آنها بر حقيقت نفس اطلاع نيافته‌اند و هيچ گاه نظر فکری اين معرفت و شناخت را عطا نمی‌کند. پس هر کس علم به حقيقت نفس را از راه نظر فکری جويا شود حقيقتاً مانند آن است که چيز ورم کرده را چاق و فربه انگارد و در غير آنچه آتش به آن افروخته می‌شود بدمد).

و هم از کلمات صاحب فتوحات است: فَسُبحانَ مَن أَظهَرَالأَشياءَ وَهُوَ عَينُها. (فتوحات مکّيه ۴۵۹/۲) (پاک و منزه است آن کسی که اشياء را آشکار کرد (آفريد) در حالی که خود، عين آنها است).

و هم در فصّ هودی می‌گويد:

وَما خَلقٌ تَراهُ العَيـ ـنُ إلّا عَينُهُ حَقٌّ.

(فصوص الحكم: ۱۰۷/۱) (وخلقی که چشم آن را مشاهده می‌کند نيست مگر اينکه ذات او، حق متعال است).

و قیصری در شرح آن گفته است: أَی لَیسَ كُلُّ خَلقٍ فِی الوُجُودِ تُشاهِدُهُ العَینُ إلّا عَینُهُ وَذاتُهُ عَینُ الحَقِّ الظّاهِرِ فِی تِلكَ الصُّورَةِ فَالحَقُّ هُوَالمَشهُودُ وَالخَلقُ مَوهُومٌ. لِذلِكَ یُسَمّی بِهِ؛ فَإنَّ الخَلقَ فِی اللُّغَةِ الإِفكُ وَالتَّقدِیرُ. (شرح فصوص الحكم قیصری: ۷۱۵) (یعنی هر مخلوقی كه چشم آن را در عالم هستی مشاهده می‌كند چیزی نیست مگر اینكه ذات او عین حق تعالی است كه در آن صورت‌ها آشكار شده است. پس «حق تعالی» آن چیزی است كه مشاهده می‌شود و مخلوقات امری موهوم هستند و بدین جهت است كه به «مخلوق» نامیده شده‌اند زیرا «خلق» در لغت به معنی دروغ و تعیین اندازه است).

از این گونه كلمات بسیار دارند؛ و مخفی نماند كه آنچه از آن به حكمت متعالیه تعبیر می‌كنند مضمون همین وحدت وجود است. در اسفار به همین مطلب مكرّر تصریح شده و مذهب ابن عربی را تصدیق كرده است. (اسفار: ۲/ ۲۹۲.۲۹۴ و ۳۰۰ .۳۰۱ و ۳۳٤ و ۳۳۹ .۳٤۲).

وبالجمله از این مقوله در كلمات به اصطلاح عرفا و حكمائی كه فلسفه را با این عرفان ابن عربی تلفیق كرده‌اند به صورت نظم و نثر بسیار است و بعضی نوشته‌ها و كتابهایشان تقریباً پر از این مقوله است چنانكه اشعار شعرایشان نیز همین معانی را تلویحاً در زیر پرده اصطلاحات یا با صراحت تكرار كرده‌اند كه از نقل نمونه‌های بیشتر به ملاحظه طولانی نشدن كلام خودداری می‌نمائیم.

فقط یك نمونه دیگر را برای روشن شدن خطر توغّل در فلسفه و این كه تا كجا و حریم ایمان و عقیده چه شخصیتهای بزرگی را زیر سؤال برده است بیان می‌كنیم؛ و این نكته را هم یادآور می‌شویم كه فلسفه تا قبل از این كه با عرفان مصطلح آمیخته شود سیر خود را داشت و تلاشی برای این كه نتیجه بحثها را با نبوّات انبیاء موافق نشان دهند یا این كه نبوّات را با آن توجیه و تطبیق و تأویل كنند كمتر بود. از این جهت مثل فارابی و بسیاری دیگر، موارد لغزش‌شان مشخص بود و بسا كه خودشان هم می‌دانستند كه بعضی كلمات و آرای آنها با وحی مطابق در نمی‌آید؛ ولی در دوره‌های اخیر افرادی فیلسوف‌نما كه به عرفان هم گرایش یافتند از این دو معجونی ساختند و با زبانی كه با زبان به اصطلاح عرفان شبیه‌تر بود آن را عرضه كردند. مطالبی را كه با زبان قرآن و سنّت سازگار نبود وارد ادبیات و شعر و عرفان واقعی قرآنی كردند كه باید بگوئیم حتی مثل این شعر:

کــه یکــی هســت و هــیچ نیســت جــزاو وحـــــــده لا الــــــه الّا هـــــو

با زبان قرآن و حدیث- که از این همه اشیاء و آیات بی‌شمار زمین و آسمان و کوه و دریا و ماه و ستارگان و آفتاب و سنگ و درخت و انسان و ملائکه و جن و حیوان و... نام می‌برد، و درستی و تحقق همه را تصدیق می‌کند- سازگار نیست. آیا می‌شود این همه خطاب های قرآنی را بی‌مخاطب دانست؟ و این دعاها و کلّ حالاتی را که از انسان و سائر مخلوقات در قرآن و حدیث بیان شده و وجود پیغمبران و امامان همه را بی‌حقیقت و مجاز شمرده و تحقّق حقیقی همه را مختصّ به یك حقیقت دانست و فرق بین مخلوق و خالق و مصنوع و صانع و داعی و مدعو و ظاهر و مظهر و... را اعتباری و موهوم و غیرواقعی گرفت؟

اما نمونه‌ای را که یادآور می‌شویم از این قرار است:

مرحوم عالم جلیل آخوند ملا اسماعیل خاجوئی (متوفی ۱۱۷۲ق)- که خود نیز به شهادت بعض تألیفاتش باید از حکماء شمرده شود و اگر از آنها شمرده نشود از بزرگانی است که از مشارب و مسالك آنها اطلاع کافی داشته است- در رساله‌ای که در تفسیر آیه کریمه: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾(سوره هود: ۷) نوشته است (الرسائل الاعتقادیة: ۲/ ۵۰۰) پس از روایت حدیثی از داود رقّی- دائر بر سؤال او از تفسیر این آیه- از یکی از بزرگان معقول و حکماء نامدار که ما به احترام تبحّر او در علوم اسلامی نام شریف او را نمی‌بریم نقل می‌کند که گفته است:

«در موارد بسیار در قرآن کریم و احادیث شریفه اسم آب (ماء) بر علم و بر عقل قدسی که حامل علم است و اسم زمین بر نفس مجرد که به جوهر خود قابلیت علوم و معارف را داراست اطلاق شده است که از آن جمله است- بنابر آنچه غیر واحدی از ائمه تفسیر تقریر کرده‌اند- این آیه کریمه: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (سوره حج: ۵) (و زمین را فسرده و خاموش بینی و چون آب بر آن فرو باریم بجنبد و بردمد و از هر نوعی گیاه دل‌انگیز برویاند.) هم چنین آب در فرمایش امام علیه السلام در این حدیث تعبیری است از جوهر عقل حامل نور از انوار علمیه قدسیه.

سپس خاجوئی از بعض متأخرین از صاحب این نظر که ظاهراً مقصودش علامه مجلسی رحمه الله است نقل می‌کند که فرموده است: این تأویلات جرأت است بر کسی که از او صادر

شده است. پس از آن خاجوئی می‌فرماید: هرکس به وجود عقل مجرد ذاتاً و فعلا قائل باشد به قِدَم عقل قائل شده است، و قول به قِدَم عقل مستلزم قول به قِدَم عالم است و قائل به قِدَم چیزی سوای خدا- اگرچه امامی و شیعه اثنا عشری باشد- به اجماع مسلمین کافر است، و بعد استشهاد به کلام علاّمه حلّی و علاّمه مجلسی قدس سرهما می‌نماید که به کفر قائل به این قول تصریح نموده‌اند، و به مرحوم مجلسی ایراد می‌کند که تعبیرش در اینجا که این تاویل جرأت است و به کفر قائل آن اشاره نکرده است یا از جهت غفلت و عدم توجه بوده یا مراعات... را کرده است در حالی که در این موارد جای مراعات نیست (وَالحَقُّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ).

بعد از این در مقام ردّ این گفته برآمده و می‌گوید: به فرض آن که اسم «ارض» در آیه بر نفس مجرد و ماء بر علم اطلاق شده باشد لازم نمی‌شود که بر عقل قدیم اطلاق شده باشد که ایشان (شاید مقصودش علماء امامیه باشد) آن را انکار می‌نمایند و قائل به آن را تکفیر می‌کنند.

سپس می‌گوید: در تفاسیر مشهوره متداوله مثل تفسیر زمخشری و بیضاوی و مجمع البیان و امثال آنها عین و اثری از آن نیست و تعجب از این است که با وجود این، ادعا می‌کند کثرت چیزی را که هرگز واقع نشده است یعنی تفسیری که ذکر شد.

باز هم تعقیب می‌کند که این تفسیر به رأی است و او به هیچ آیه و روایتی یا قول کسی که مورد اعتماد باشد در تأیید این تفسیر استشهاد نکرده است و غریب است که شخص لفظ را برخلاف ظاهرش و مخالف با اجماع و اخبار ائمه علیهم‌السلام بدون شاهدی از کتاب و سنت یا دلیل قاطع عقلی حمل نماید.

بعد از این راجع به ضعف ادلّه وجود عقل به معنائی که او می‌گوید سخن را ادامه داده و بر این بزرگ می‌تازد و کلام و تفسیر او را به شدت انکار می‌کند که احدی از مفسرین در آیه و نه احدی از محدثین در روایت آن را نگفته است، و سخن را به اینجا می‌رساند که می‌گوید: به مثل این تأویل قبیح مُنکَر ضَلَّ وَ أَضَلَّ مَن أَضَلَّ، و می‌گوید: این غلط او در تأویل و ادعاء چیزی که اصلی ندارد و حمل کلام بر آنچه محتمل نیست همه در جنب اعتقاد او اگر بر آن مرده باشد و از آن رجوع نکرده باشد آسان است. سپس در مقام بیان عذر او بر می‌آید که ظاهر این است که این معنی به خاطر او خطور کرده و بدون توجه به مفاسدی که لازم آن است آن را نوشته است یا این که از جهت شدّت میل و محبّت به بافته‌های این و آن، وحُبُّ الشَّیءِ يُعمِی وَيُصِمُّ، بوده است (که به

هر حال این عقیده آن مرد بزرگ نیست).
و در پایان می‌گوید امیدواریم از خداوند کریم که او را قبل از مشاهده دار آخرت به بازگشت از این عقیده سخیف مخالف اجماع و اخبار و مستلزم کفر هدایت فرموده باشد.» (پایان سخنان خاجوئی)
اما ما هرگز پیرامون حسن اعتقاد این مرد بزرگ ابداء شبهه‌ای نمی‌کنیم و نوشته‌ها و تألیفات دیگری را که در رشته‌های دیگر دارد قرینه بر این می‌دانیم که در مسایل فلسفی اگر هم در جائی اظهار نظری خلاف نصوص قرآنیه و احادیث شریفه کرده باشد بِناءً عَلی أُصُولِ الفَلسَفَةِ بوده که کلام را مانند آنها و مثل یکی از بزرگترین اساتذه فلسفه جاری کرده باشد که الحقّ جایگاه او بسیار رفیع و کم نظیر است و این اشتغال طولانی و عمیق او به فلسفه جهت ردّ شبهاتی بوده که در آن عصر به واسطه شیوع فلسفه مطرح بوده است. و هرگز عقاید مثل او را از این اظهار نظرها نمی‌توان استنباط کرد و به طور جزم و یقین به او نسبت داد. ما برای او طلب رحمت و مغفرت می‌کنیم و امیدواریم خدمات او به علوم اسلامی مشکور و مأجور باشد.
ما خود را در علم و اطلاع در حدّ خاجوئی نمی‌دانیم که با مثل چنان بزرگی مباحثه نمائیم. اما هر چه هست جریان همین است؛ و حدّ اقل از این سرگذشت استفاده می‌شود که این گروه در تطبیق آیات و احادیث بر مسالك و مشارب خود هر چند مخالف نصوص باشد اقدام می‌نمایند، و إلّا آیه: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً...﴾ ظاهر الدّلاله است و به چیزی که دلالت ندارد همین چیزی است که ایشان فرموده است.
لازم به تذکر است که در کلمات دیگران مثل صاحب اسفار و غیر او از این تأویلها و تفسیرها بسیار دیده می‌شود، و اما کتاب‌های عرفاء صوفیه از این مطالب در آنها به قدری زیاد است که هرگز با مذاق شرع و عرفی که در استکشاف مراد از کلام هر متکلم معتبر است موافقت ندارد. و تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل، عَصَمَنَا اللهُ تَعالی مِنَ الهَفَواتِ وَالزَّلَّاتِ.

دیگر مثل انکار معاد جسمانی[1] شدند مگر از اوّل می‌خواستند ملحد یا منحرف شوند؟ یا آنها که منکر معاد و عالم پس از مرگ و بهشت و جهنم[2] شده‌اند مگر می‌خواستند به انکار این امور برسند؟ یا آن فیلسوف و عارف مشهوری که قول به تجسم را اختیار کرد و از آن تعبیر به «جسم الهی» نمود[3] و دیگران از آنها که به انحرافاتی افتادند از اوّل می‌خواستند در این انحرافات واقع شوند؟

باید این نظر را تأیید نمود که تا شخص بر اساس روش متعارف و مستقیم متخّذ از کتاب و سنت و علم کلامی که بر پایه برداشت‌های عرفی از کتاب و سنت تدوین شده باشد عقاید خود را محکم و تصحیح نکرده باشد نباید- حتّی اگر به بهانه آماده شدن جهت دفع بعضی شبهات باشد- به فلسفه اشتغال ورزد؛

۱.به عنوان نمونه این عبارات را ملاحظه نمایید:

«فبعد حشر النفوس و تعلقها بأجساد اخری غیر هذه الاجساد لیس لاحد ان یقول ان هذا البدن المحشور غیر البدن الذی مات». (الشواهد الربوبیة: ۲۶۷، در مفاتیح الغیب در ادامه می‌گوید: و لیس له ایضا ان یقول هذا بعینه ذاک (ص۵۹۹)

«فان قلت: النصوص القرآنیة دالة علی ان البدن الاخروی لکل انسان هو بعینه هذا البدن الدنیاوی له. قلنا: نعم، ولکن من حیث الصورة لا من حیث المادة و تمام کل شیء بصورته لا بمادته». (اسفار: ۳۱/۹، المبدأ و المعاد: ۳۳۷)

«قد علم ان هذا البدن محشور فی القیامة مع انه بحسب المادة غیر هذا البدن» (العرشیة: ۲۵۰)

۲.به این عبارات بنگرید: «ان کل ما یشاهده الانسان فی الآخرة و یراه من انواع النعیم من الحور و القصور و الجنات و الاشجار و الانهار و اضداد هذه من انواع العذاب التی فی النار لیست بامور خارجة عن ذات النفس مباینة لوجودها ... فلیس لاحد ان یسأل عن مکانها و وضعها» (العرشیة: ۲۵۰).

۳. شرح اصول کافی ملاصدرا: ۲۰۷/۳.

زیرا خطر گمراهی به هیچ وجه در آن منتفی نیست، و به این ملاحظه بود که بعض فلاسفه متّقی از بیم این که موجب گمراهی اشخاص شوند حضور در مجلس درس خود را به همه اجازه نمی‌دادند؛ چنان که به همین جهت بود که زعماء حوزه‌های علمیه عمومی شدن حضور طلاب در دروس فلسفه و تدریس آن را به طور آزاد- تا چه رسد مثل زمان ما که جزء برنامه دروس حوزوی قرار گرفته- خطرناك می‌دانستند.

به هرحال مسلك انبیاء را که مستند به عالم غیب و وحی است باید از همان وحیی که بر آنها نازل شده و از گفتار و ارشادات خودشان فراگرفت.

حکما و عرفا در بیشتر مسایل الهی که سخن گفته‌اند حرفی که بتوان به همه آنها نسبت داد کمتر یافت می‌شود و حتی جهان بینی آنها مختلف و در دو قطب متضاد قرار دارد و در هر قطبی نیز در رشته‌های گوناگون همین وضع تضادگونه جریان دارد. راهی که برای همه قابل اعتماد و پیروی و باوربخش باشد نشان نداده‌اند و این انبیاء بوده‌اند که همواره پرچم‌دار ایمان و هدایت جامعه به سوی عالم غیب و «أَدلاّء إلَی الله» بوده‌اند. قرآن کریم فقط مسلك و دعوت آنها را تأیید می‌کند و از حضرت آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی -صلوات الله وسلامه علیهم- و حضرت خاتم الانبیاء ﷺ و پیامبرانی دیگر یاد می‌نماید و استدلالات آنان را بر وجود خدا شرح می‌دهد.

بنابراین در اسلام‌شناسی و خداشناسی و جهان‌بینی و همه مسایل عقیدتی و عرفان صحیح باید از معیارهای اسلام و متون کتاب و سنت استفاده کرد، و اتکاء به اصطلاحات و شناخت‌های گوناگون و معارض فلسفی و عرفانی صحیح نیست.

بی‌شك اگر علماء اسلام در حفظ دین از تحریف و تصرف مبطلین و اهل اهواء و صوفیه و این عرفاء اصطلاحی و فِرَق و مکتب‌های مستحدث جدّیت نکرده بودند تا امروز اثری از اسلام ناب باقی نمانده بود، و بی‌شك اگر یك فیلسوف یا عارف اصطلاحی مثل ابن عربی و امثال آنان که تا جائی رفته‌اند که می‌گویند: «کانَ عَتبُ مُوسی أَخاهُ هارُونَ لِأَجلِ إنکارِهِ عِبادَةَ العِجلِ وَعَدَمِ اتِّساعِ قَلبِهِ لِذلِكَ»[۱] یا این که فرعون را در بحر فنا غوطه‌ور بگوید[۲]، و موحّد و مشبّه را صورت او بگویند و:

از تو ای بی‌نقش با چندین صور / هم موحّد هم مشبّه خیره سر[۳]

بگویند، یا بخواهند طرح آشتی و هماهنگی بین موسی علیه السلام و فرعون بریزند و بگویند:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد / موسیی با موسیی در جنگ شد
چون به بی رنگی رسی کان داشتی / موسی و فرعون دارند آشتی[۴]

آری اگر دین و بیان حقائق قرآنی و اسلامی به دست این افراد افتاده بود و اسلام را با این سوابق ذهنی و فکری تعریف می‌کردند و تعریفات‌شان در جامعه اسلامی مقبول می‌افتاد، امروز همه چیز عوضی و خلاف هدایت کتاب و سنت مطرح بود.

---

۱. شرح فصوص الحکم قیصری: ۱۰۹٦.(اینکه حضرت موسی علیه السلام برادرش هارون را سرزنش کرد بدین جهت بود که او گوساله‌پرستی را انکار کرد و قلب او گنجایش این مطلب را نداشت.)
۲. تفسیر صفی علیشاه: ۳۳۰.
۳. مثنوی: ۸۰، دیباچه دفتر دوم.
٤. مثنوی: ٥۰، دفتر اوّل.

بدیهی است تعریفاتی که به طور مستقیم با استفاده از برکات هدایت ثَقلَین (قرآن و عترت) علما و محدثان بزرگ مانند: صدوق‌ها و شیخ طوسی‌ها و علامه‌ها و مجلسی‌ها از اسلام فرموده‌اند با این افکار سازش ندارد و این افکار با نصوص شرعیه قابل انطباق نیست و این زبان‌ها زبان وحی و انبیا و اهل بیت ﷺ نیست. و کیست که این را نفهمد و نداند؟[1]

---

۱. به طور مثال این افراد باب نفی ظواهر و تأویل و حمل نصوص را بر آراء خود تا آنجا طیّ کرده‌اند که مثلاً در تفسیر آیه کریمه: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْصَارًا﴾ (سوره نوح: ۲۵) (آنان به کیفر گناهانشان غرق گشتند و به آتش درآورده شدند، پس در برابر خداوند یاورانی برای خود نیافتند.) می‌گویند: (مِمّا خَطِيئاتِهِم فَهِيَ الَّتِي خَطَت بِهِم فَغَرِقُوا فِي بِحارِ العِلمِ بِاللهِ وَهُوَالحَيرَةُ ... فَأُدخِلُوا ناراً فِي عَينِ الماءِ... فَلَم يَجِدُوا لَهُم مِن دُونِ اللهِ أَنصاراً فَكانَ اللهُ عَينَ أَنصارِهِم فَهَلِكُوا فِيهِ إِلَى الأَبَدِ)(شرح فصوص الحکم قیصری، فص نوحی: ۵۲۹-۵۳۰) («مما خطیئاتهم» پس «خطیئات» چیزی (گام‌هایی) است که آنها را سیر داد تا در نتیجه در دریاهای علم و معرفت به خدا غرق شدند که آن (غرق شدن یا آن معرفت به خدا) همان حیرت و سرگشتگی است ... پس در آتش وارد شدند در عین اینکه در آب بودند ... لذا برای خود در برابر خدا یاورانی نیافتند پس خداوند همان یاران آنها بود، از این رو برای همیشه در ذات خدا فانی و نیست شدند). و یا در تفسیر آیه کریمه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيهِمْ...﴾(سوره بقره:۶) می‌گویند: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَتَرُوا مَحَبَّتَهُم فِيَّ دَعهُم فَسَواءٌ عَلَيهِم أَأَنذَرتَهُم بِوَعِيدِكَ الَّذِي أَرسَلتُكَ بِهِ أَم لَم تُنذِرهُم لا يُؤمِنُونَ بِكَلامِكَ فَإِنَّهُم لايَعقِلُونَ غَيرِي وَأَنتَ تُنذِرُهُم بِخَلقِي وَهُم ما عَقَلُوهُ وَلا شاهَدُوهُ وَكَيفَ يُؤمِنُونَ بِكَ وَقَد خَتَمتُ عَلى قُلُوبِهِم فَلَم أَجعَل فِيها مُتَّسَعاً لِغَيرِي وَعَلى سَمعِهِم فَلايَسمَعُونَ كَلاماً فِي العالَمِ إِلاّ مِنّي وَعَلى أَبصارِهِم غِشاوَةٌ مِن بَهائي عِندَ مُشاهَدَتِي فَلا يُبصِرُونَ سِوايَ...). (فتوحات مکیه: ۱۱۵/۱) (همانا کسانی که کفر ورزیدند محبتشان را در مورد من پنهان کرده‌اند؛ آنها را رها کن. برای آنها یکسان است که آنها را با تهدیدهای خویش- که تو را با آنها فرستادم- برحذر داری یا اینکه آنها را برحذر نداری، آنها به کلام تو ایمان نمی‌آورند. زیرا که

انبیـاء رسـالت خـود را چنـان عرضـه فرمـوده‌انـد کـه مقاصدشـان را مخاطب‌هایشان که همه مردمند درك نمایند و بلاغ مبین و آشکار باشد. با همین بـلاغ مبـین در تبیـین و توضـیح مقاصـد کتـاب و وحـی رسـول اکـرمﷺ عتـرت را حجت قرار داد تـا در فهـم مقاصـد رسالت هر کجا لازم باشد و محتاج به تفسیر باشد امّت به عترت رجوع نمایند که از اشتباه و خطا مصون و معصوم و مؤید مِن عِند الله می‌باشند.

حتمـاً در فهـم رسـالت انبیـاء و دعـوت آنهـا کسـی بـه حکمـاء یونـان و عرفـاء اصطلاحی- مثل بایزید بسطامی یا علاء الدوله سمنانی یا شیخ ابوسعید یا ابن عربی و شارحان کتاب فصوص و این و آن- ارجاع نشده است.

اگـر عقایـد اسـلامی بلکـه همـه آنهـا ریشـه فطـری و عقلـی دارنـد ایـن عقایـد و بینش‌ها را باید در همان محدوده‌هائی که رسالت انبیاء مشخص کرده محکمتر نمود و از همـان راهـی کـه در قرآن مجیـد بـه آن هـدایت شـده‌ایم یعنـی راه تفکـر در آفاق و انفس، آن را عمیق‌تر و استوارتر سازیم.

آنهـا غیـر از مـن را نمـی‌فهمنـد در حـالی کـه تـو آنهـا را بـا مخلوقـات مـن برحـذر مـی‌داری و آنهـا آن مخلوقات را درک نمی‌کنند و نمی‌بینند. آنها چگونه به تو ایمان بیاورند در حالی که من به دل های آنها مهر زده‌ام؟ پس در دل‌هایشان جایی برای غیر خودم نگذاشته‌ام و بر گوش‌هایشان مهر زده‌ام پس آنها هیچ کلامی را در این عالم جز از من نمی‌شنوند و بر دیدگانشان از شکوه و جلال من- به هنگام مشاهده من- پرده‌ای افتاده است در نتیجه غیر از من را نمی‌بینند).

وامثـال ایـن تـأویلات در کلمـات فلاسـفه مخصوصـاً کسـانی کـه در اصطلاحشـان بـه آنهـا عرفـا می‌گویند بسیار است.

اگر کسی خارج از این محدوده و به طور مستقل از این راهنمائی‌های اسلامی و فقط با اتکاء به فکر و بحث و جدل فلسفی و مکتب‌های مستحدث عرفانی وارد شود و مسایل و مباحثی را که شرع اجازه بحث و تفکر در آنها را نداده و رسیدن به عمق و حقیقت آنها را خارج از قدرت عقل دانسته بررسی نماید اگر گمراه شود خودش مسؤول گمراهی خود خواهد بود.

انبیاء و شرایع خصوصاً شریعت ابدیه و ختمیه اسلامیه حدود کاوش‌ها را در این مسایل معین کرده و تفکر و تعمق در بعض مسایل را ممنوع و معرض ضلالت و گمراهی اعلام کرده‌اند و تجاوز از حریم‌هائی که معین فرموده‌اند هرگز از خطر ضلالت مصون نیست و ورود در بعض مسایل هرگز شخص را به معرفت حقایق آنها نخواهد رساند.

اینك برخی از دریافت‌هائی که اگر ذهن انسان از گفته‌های دیگر پاك باشد از کتاب و سنت دریافت می‌نماید و به عبارت دیگر، شناخت‌های اسلامی و جهان بینی اسلام را که منبع آن کتاب و سنت است بازگو می‌نمائیم و با توجه به برخی از شناخت‌ها و جهان بینی‌های فلسفی و به اصطلاح عرفانی زیر نظر قرار می‌دهیم.

خدا در کتاب و سنّت

آنچه از کتاب و سنت استفاده می‌شود این است که: خدا خداست و خودش خودش و ذاتش ذاتش می‌باشد. مقصود این که پرسش از ماهیت و کُنه و حقیقت ذات خدا و این که خدا چیست قابل طرح نیست؛ چون ذات و حقیقت او از این که مدرَك به ادراك کسی شود منزّه است و هر کس از این سؤال جواب بدهد و حتی بگوید «وجود» است خبر از کنه ذات داده است. البته موجودات و

متحققات دیگر نیز هر یك از آنها خودش خودش است و ذاتش ذات خود اوست و غیر از ذات دیگران است. انسان انسان است و فرشته فرشته است و عناصر عناصرند و هر فردی خود آن فرد است. همه تحقق دارند و حقیقت دارند. اعتباری و غیرواقعی نیستند. ولی سؤال از حقیقت آنها قابل طرح است اگر چه در این که حقیقت آنها قابل درك باشد بحث است. چنانکه یکی از احتمالاتی که در تفسیر حدیث «**مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ**»[1] فرموده‌اند همین است که هر کس نفس خود را بشناسد- که حقیقت آن برای او قابل درك نیست- خدا را می‌شناسد که حقیقتش منزّه از درك است. حتی حقایق دیگر، مثل حقیقت فرشته، حقیقت ماده، حقیقت حیات، حقیقت عقل و.. همه را می‌گویند مجهول مانده و خواهد ماند.

البته قیاس این حقایق که همه ممکن و مخلوق و محتاج و دارای «ما به الاشتراك»اند با حقیقت ذات اقدس خدای خالق قدیم غنی بالذات قیاس مع الفوارق است ولی به هر حال این حقایق ممکنه همه و هر کدام خودشان خودشان هستند و غیر خودشان نیستند و با اوصاف ثبوتی یا سلبی از هم جدا و متمایزند و بین آنها تشابه و تفاضل و تماثل متصور است. به عکس، خداوند متعال با چیزی مشابهت و مماثلت ندارد ﴿لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ﴾[2] چیزی مثل او نیست و تمایز اشیاء از او به همین است که هیچ یك مثل او و شبیه او نیستند و او ذاتی است که همانند او چیزی نیست و غیر از هر چیز دیگر است که ما آن را

۱. بحارالانوار: ۲/ ۳۲/ ح۲۲.
۲. سوره شوری: ۱۱.

شناخته یا تصور کنیم. او غیر از همه است و با هیچ یك «ما به الاشتراك» حقیقی ندارد.

خدا خالق و آفریننده است و هر چه غیر از او است همه مخلوق‌اند. بدیهی است که خالق غیر مخلوق است و اتّحاد آنها با یکدیگر معقول و مقبول نیست.

کل عالم را خدا به ابداع آفریده؛ یعنی: پیش از خلقت چیزی نبوده و از ماده‌ای آفریده نشده است. هر چند پس از خلقت مواد، خلقت صُوَر لاحقه بر صُوَر اصلی مواد- که از ترکیب مواد با یکدیگر متحقق می‌شود- مسبوق به ماده باشد؛ و خلاصه: هم مواد و هم صُوَر، همه وجودشان مسبوق به عدم و مخلوق و آفریده و پدیده‌اند و همه حادث‌اند و قدیم فقط ذات لایزال و بی‌زوال ازلی و ابدی و سرمدی او است.[1]

---

۱. آیات و اخبار بی شماری بر این امر شهادت می‌دهد و به جهت تبرك به نقل چند حدیث اکتفا می‌کنیم:

●عَن أَمِيرِالمُؤمِنِينَ عليه‌السلام: «.. لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أُصُولٍ أَزَلِيَّةٍ وَ لَا مِنْ أَوَائِلَ أَبَدِيَّةٍ بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ ..». (نهج البلاغه: ۲۳۳/خطبه ۱۶۳، بحارالانوار: ۳۰۷/٤). (از امیرالمؤمنین عليه‌السلام روایت شده که فرمودند: اشیاء را از مواد ازلی و ابدی نیافرید. بلکه خلق کرد آنچه را که خلق کرد).

●وَعَن أَبِي جَعفَرِ الباقِرِ عليه‌السلام: «... يَا إِبْرَاهِيمُ إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ عَالِماً قَدِيماً خَلَقَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ كَفَرَ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ الْأَشْيَاءَ قَدِيماً مَعَهُ فِي أَزَلِيَّتِهِ وَ هُوِيَّتِهِ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ أَزَلِيّاً بَلْ خَلَقَ اللهُ تَعَالَى الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا لَا مِنْ شَيْءٍ». (علل الشّرایع: ۶۰۷/۲، بحارالانوار: ۲۳۰/۵، ۷٦/٥٤/ح۵۱). (امام باقر عليه‌السلام فرمودند: ای ابراهیم! همانا خدای تبارک و تعالی پیوسته عالم و دانا بوده و از ازل بوده است. اشیاء را از هیچ آفرید و کسی که گمان کند خداوند اشیاء را از چیزی آفریده است یقیناً کافر

است. زیرا اگر آن چیزی که اشیاء را از او آفریده است- در بی ابتدایی و در ذات و هستی خدا- به همراه او قدیم و بی ابتدا باشد آن چیز ازلی خواهد بود. در صورتی که خداوند همه اشیاء را از هیچ آفرید).

●وَسُئِلَ أَبُو جَعفَرٍ عَنِ الشَّيءِ هَل خَلَقَهُ مِن شَيءٍ أَو مِن لا شَيءٍ؟ فَقالَ: «خَلَقَ الشَّيْءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهُ وَ لَوْ خَلَقَ الشَّيْءَ مِنْ شَيْءٍ إِذاً لَمْ يَكُنْ لَهُ انْقِطَاعٌ أَبَداً وَ لَمْ يَزَلِ اللهُ إِذاً وَ مَعَهُ شَيْءٌ، وَ لَكِنْ كَانَ اللهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ ..». (توحید (شیخ صدوق): ٦٧، بحارالانوار: ٦٧/٥٤). (از امام باقر در مورد آن چیزی که اوّل مخلوق الهی است سؤال کردند که آیا خداوند آن چیز را نیز از چیزی آفریده است یا آن را از هیچ ایجاد کرده است؟ حضرت در پاسخ فرمودند: خداوند آن چیز را از چیزی که پیش از او باشد نیافرید که اگر آن را از چیزی می‌آفرید آن اوّل مخلوق آغازی نداشت و مخلوق اوّل نبود. و در این صورت خداوند پیوسته از ازل بود در حالی که چیزی با او وجود داشت. ولی خدا وجود داشت و هیچ چیز با او نبود).

●وَعَن أَميرِالمُؤمِنينَ : «... إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَ مَثَّلَهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِناً وَ لَوْ كَانَ قَدِيماً لَكَانَ إِلَهاً ثَانِياً». (نهج البلاغه: ٢٧٤، خطبه ١٨٦، احتجاج: ٢٠٣/١، بحارالانوار: ٢٥٥/٤، ٣٠/٥٤/ح٦، ٣١٢/٧٤). (جز این نیست که کلام خداوند فعلی است از او که آن را ایجاد کرده، و مانند آن پیش از آن موجود نبوده است و اگر قدیم بود هر آینه خدای دوم بود).

●وَعَن مَولانَا الرِّضا : «.. فَقَدْ بَانَ لَنَا بِإِقْرَارِ الْعَامَّةِ مُعْجِزَةُ الصِّفَةِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَ اللهِ وَ لَا شَيْءَ مَعَ اللهِ فِي بَقَائِهِ، وَ بَطَلَ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ، وَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجُزْ أَنْ يَكُونَ خَالِقاً لَهُ، لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ، فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقاً لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ؟!». (کافی: ١٢٠/١/ح٢، توحید (شیخ صدوق): ١٨٦/ح٢، عیون اخبارالرضا: ١٤٥/١/ح٥٠، بحارالانوار: ١٧٦/٤/ح٥، ٧٤/٥٤/ح٤٩). (امام رضا فرمودند: همانا به اعتراف عامّه مردم- با صفتی که ایشان را عاجز نموده که به آن متصف شوند- برای ما ظاهر و آشکار است که هیچ چیز پیش از خدا نبوده و چیزی با خدا در بقاء همیشگی‌اش نیست و سخن آنان که می‌پندارند پیش از خدا یا با خدا چیزی بوده و هست باطل و ناروا است. زیرا که اگر چیزی همراه خدا در بقاء با او بود جایز نبود که خدا خالق آن چیز باشد زیرا که همیشه با او بوده پس چگونه می‌شود که خدا

اشیاء از او- به ایجاد و خلق- وجود یافته‌اند و به ولادت از او و شبه ولادت- مثل صدور معلول از علت یا ظهور و تجلّی و جلوه و مجلی و متجلّی صادر نشده‌اند ﴿لَمْ يلِدْ وَلَمْ يولَدْ وَلَمْ يكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[1]. به او «علت اشیاء»[2] اطلاق نمی‌شود بلکه خالق اشیاء است و عالم را به اختیار آفریده است و هر خلق و

خالق کسی باشد که پیوسته با او بوده است؟!)

●وَعَنهُ ﷺ: «.. وَ كَذٰلِكَ التَّوْرَاةُ وَ الْإِنْجِيلُ وَ الزَّبُورُ، كُلُّهَا مُحْدَثَةٌ مَرْبُوبَةٌ، أَحْدَثَهَا مَنْ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ هُدًى لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُنَّ لَمْ يَزَلْنَ فَقَدْ أَظْهَرَ أَنَّ اللهَ لَيْسَ بِأَوَّلِ قَدِيمٍ وَ لَا وَاحِدٍ، وَ أَنَّ الْكَلَامَ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ ..».(احتجاج: ۲/ ٤٠٦، بحارالأنوار:۱۰/ ۳٤٤، ٥٤/ ٣٦/ ح٨). (و از آن حضرت است که فرمود: ... همچنین تورات و انجیل و زبور، و اینها همه ایجاد شده و مملوک هستند. آنکه هیچ چیز مثل او نیست آنها را برای هدایت‌گروهی که تعقل می‌کنند ایجاد کرده است. پس کسی که گمان کند این‌ها پیوسته با او بوده‌اند به صراحت اعلام می‌کند که خداوند اول بی ابتدا نیست و یگانه نمی‌باشد و کلام او پیوسته با او بوده است).

●وَعَنهُ ﷺ: «.. إِنَّ الشَّيْءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَزَلِيّاً كَانَ مُحْدَثاً وَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُحْدَثاً كَانَ أَزَلِيّاً ... أَ لَا تَعْلَمُ أَنَّ مَا لَمْ يَزَلْ لَا يَكُونُ مَفْعُولًا وَ حَدِيثاً وَ قَدِيماً فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ ...؟!». (توحید (شیخ صدوق): ٤٤٥ـ٤٥٠، عیون اخبارالرضا ﷺ: ۱/ ۱۸۳-۱۸۷، احتجاج: ۲/ ٤٠٢، مختصر البصائر: ۳۷۱-۳۷۵، بحارالانوار: ۱۰/ ۳۳۱-۳۳۵، ٥٤/ ٥٧/ ح٢٨) (و نیز از آن حضرت روایت شده که فرمود: ... همانا یک چیز اگر ازلی نباشد، ایجاد شده است و اگر ایجاد شده نباشد ازلی و بی ابتداست ... آیا نمی دانی آنچه که ازلی است، نمی‌شود که در یک حالت ایجاد شده و حادث و قدیم باشد؟!...) و دیگر احادیث فراوان در این باب.

۱. سوره توحید: ٣ـ٤.

۲. اگر در بعضی از اخبار به ندرت تعبیری به «علت» شده مراد از آن همان فاعل مختار و خالق و صانع است.

تکوین و تکوّن طبیعی همه به اراده و امر و تقدیر او انجام می‌شود. او فارغ از امور عالم نیست. ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1]

فهم این که خدا عالم را چگونه آفریده و چگونه از او صادر شده است، و ربط حادث به قدیم چگونه است به آن بیاناتی که در فلسفه و عرفان می‌کنند جز با تأویل و توجیه از شرع استفاده نمی‌شود. از ربط حادث به قدیم و ممکن به واجب همین را می‌فهمیم که حادثِ ممکن را، خدا آفریده و مخلوق است و خدا خالق و رازق و مدبّر امور همه آنها است، و همه به او و از او برپا هستند و او مالك همه است و همه مملوك او هستند. مالکیت به این معنی که همه تحت اراده و قدرت او قرار دارند. ﴿لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾[2] هر چه دارند از او دارند و از خود دارای چیزی نیستند. حقیقت ذات او را کسی درك نمی‌کند و هر کس بگوید ذات خدا چیست- مثلاً وجود است- خبر از حقیقت ذات او داده است؛ هر چند حقیقت وجود را هم غیر قابل درك بگوید؛ زیرا این اِخبار از حقیقت ذات است که اخبار از آن منهی عنه است.

مضافاً بر این که در خود وجود که امری حقیقی یا اعتباری و انتزاعی است اختلاف است و قائلین به أصالت ماهیت اصلاً قائل به وجود حقیقی نیستند و آن را امری انتزاعی از تحقق اشیاء می‌شمارند و بر این اساس آسمان و زمین و عرش و کرسی و انسان و حیوان و درخت و دریا و کوه و همه پدیده‌ها- بِإِذنِ اللهِ تَعالی وَ بِأَمرِهِ وَ خَلقِهِ وَ حِکمَتِهِ وَ تَدبِیرِهِ- خودشان تحقّق دارند و تحقّقشان به

---

۱. سوره الرحمن: ۲۹. (او هر روز در کاری است.)

۲. سوره فرقان: ۳. (برای خود مالک سود و زیانی نیستند و هیچ مرگ و زندگی و برانگیختن پس از مرگی را در اختیار ندارند.)

خودشان است نه به چیزی سوای آنها که «وجود»شان باشد و حقیقت‌شان همان باشد. همه خودشان و خواصّشان حقیقت و واقعیت‌اند و اعتباری نیستند، و چنان نیست که «وجود»شان حقیقی باشد. و به عبارت دیگر: حقیقت همه غیراز وجود نباشد و خودشان فرض و اعتبار باشند و حقیقت‌شان و حقیقت خدا و هر شیء دیگر واحد باشد و همه غیراز مصادیق وجود- که بر همه مقول به تشکیک است- واقعیت نداشته باشند و اختلافشان به مراتب باشد و. برخلاف وجدان. همه اشیاء تحقق نداشته باشند و همه تحقق وجود و مراتب وجود باشند. آیا قائلین به أصالت ماهیت و آنها که تحقق همه اشیاء را واقعی و به خود می‌دانند خدا را نشناخته و چون غیراز اشیاء که واقعیت خارجی دارند به چیزی به نام «وجود»- که واقعیت همه باشد- قائل نبوده‌اند منکر خدا بوده‌اند و آنچه را که خدا می‌دانسته‌اند خدا نبوده و خدا را که وجود بوده نشناخته بودند؟!

یا به عکس آنها خدا را به این که خدا است و خالق و مالك ارض و سماء است می‌شناخته‌اند و اینها که او را به این که او حقیقت وجود است، شناخته‌اند و در واقع آنچه را همه بالوجدان درك می‌کنند و کثرات می‌بینند واحد بِالسِّنخ می‌دانند و ذوات اشیاء را- که همه حقیقی می‌بینند- اعتباری می‌بینند در معرفت خدا به اشتباه افتاده‌اند؟

اینها که در معرفت ذات باری به عجز خود معترف می‌شوند و کنه و حقیقت او را به نام «وجود» معرفی نمی‌کنند و اصلاً چیزی غیراز ذوات اشیاء اعمّ از خالق و مخلوق نمی‌شناسند و قائل به وجود نیستند، اینها معرفت‌شان کاملتر است یا آن که می‌گوید حقیقت اشیاء، آنچه شما آنها را حقیقت آنها می‌شمارید نیست و حقیقت خدا هم آن چنان که شما ناشناخته می‌دانید نیست. حقیقت یك

چیزی است که ما به نام «وجود» کشف کرده‌ایم که او حقیقت و کنه خداست و حقیقت همه اشیاء است؛ و خلاصه: اشیاء به شیئیت‌شان حقیقت ندارند و غیر از حقیقت وجود و مراتب آن واقعیتی نیست و راحم و مرحوم و رازق و مرزوق و خالق و مخلوق در آسمان و زمین و کلّ آنچه در قرآن از اشیاء به آن تصریح شده است حقیقتی غیر از وجود نیستند؟!

آنچه از تمام آیات قرآنیه و احادیث شریفه و از مشاهده همه آیات آفاقیه و انفسیه متبادر به ذهن می‌شود این نه آن بودن و آن نه این بودن اشیاء است و از هیچ یك از آنها حقیقتی به نام «وجود» غیر از خودشان متبادر نمی‌شود و خدا غیر از همه است و حقیقتش با حقیقت اشیاء دیگر واحد نیست و اشتراك اشیاء با او در حقیقت ذات با ﴿لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ﴾ منافات دارد.

خدائی که انبیاء معرفی فرموده اند متفرد و یگانه و یکتا و بی‌شبه و نظیر است. افاضه تحقق و واقعیت به اشیاء، اختیاری و ارادی اوست و جریان خلقت عالم و ربط مخلوق به خالق جریان جبری یا شبه جبری نیست. او فارغ از انشاء و ایجاد و اعمال قدرت و سلطنت و تصرف در عالم نیست و ﴿كُلَّ يوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ است، و اسماء حسنی مثل: المُجیب والسمیع والبصیر والکافی والحاکم والسلطان والمَلِك والرّب والرحمان والرحیم والمُحیی والمُمیت و... همه با نام‌گذاری و تعبیر از او به علّت اُولی و کیفیاتی که فلاسفه و عرفاء اصطلاحی در صدور عالم از او دارند، و از سوی دیگر با معنائی که از وجود و وحدت می‌نمایند منافات دارد. مجیب و جواب دهنده غیر از سؤال کننده و حاکم غیر از محکوم و مالك غیر از مملوك و ربّ غیر از مربوب است. لسان شرایع به صراحت این را که حقیقت همه اشیاء واحد باشد و اشیاء مثل آینه باشند و

«ز هزار آینه در نظر نشود مشاهده جزیکی»

باشد و یا صریح‌تر مثل: امواج دریا و دریا یا حِبر و حروف باشند ردّ می‌نماید، و تفسیر: ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَیهِ رَاجِعُونَ﴾[۱] به این معانی، تفسیر به رأی و باطل است.[۲]

خدا عالم است ولی احاطه به حقیقت علم او ممکن نیست و درك کنه آن مثل کنه ذات ممکن نیست و نمی‌توان با علم مخلوق آن را مقایسه نمود. هر دو دانائی و آگاهی است، اما حقیقت علم خدا مثل حقیقت ذاتش غیر قابل ادراك است و اگر حقیقت علم مخلوق را نیز مجهول و نامعلوم و غیر قابل درك بشمارند باز بر حسب ﴿لَیسَ كَمِثْلِهِ شَیءٌ﴾[۳] حقیقت هر یك از دو علم غیر از حقیقت دیگری است. او، هم عالم به کلیات است و هم عالم به جزئیات.[۴] ﴿لَا یعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِی السَّمَاوَاتِ وَلَا فِی الْأَرْضِ﴾[۵] ﴿اللهُ یعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَمَا تَغِیضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَیءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ عَالِمُ الْغَیبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِیرُ الْمُتَعَالِ﴾[۶]

---

۱. سوره بقره: ۱۵٦.

۲. هزار و یک کلمه: ۱۱۰/۱، ۲۸۸/۳، الهی نامه: ۷۱، لب اللباب: ۷٤-۷۳، توحید علمی و عینی: ۸۰، معادشناسی: ۱۳۲/۳، الله شناسی: ۱۹۷/۳، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم: ٦۳، عرفان الحق: ٤٥، شرح قیصری بر تائیه ابن فارض: ۸۳، تفسیر ابن عربی: ٦۱/۱.

۳. سوره شوری: ۱۱.

٤. فخر رازی در این باره می‌گوید: اکثر المتقدمین و المتأخرین من الفلاسفة انکروا ذلک (علمه سبحانه و تعالی بالجزئیات) و اثبته الشیخ ابوالبرکات البغدادی. (المباحث المشرقیة: ٤۷٥/۲). میرداماد نیز چنین می‌گوید: اما علم الباری تعالی بالجزئیات ففیه خلاف بین المتکلمین و الفلاسفة. (مصنفات میرداماد: ٤۲۲)

٥. سوره سبأ: ۳. (هم وزن ذره‌ای در آسمان‌ها و نه در زمین از او پوشیده نیست.)

٦. سوره رعد: ۹.۸. (خداوند می‌داند هر چه را که هر ماده‌ای به آن باردار است و آنچه را که رحم‌ها می‌کاهند و آنچه را که افزایش می‌دهند و هر چیزی در نزد او به مقداری است، دانای نهان و

﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَیءٍ عَلِيمٌ﴾[۱] و بینونت بین خالق و مخلوق را هر کس قرآن مجید را خوانده یا شنیده باشد از آن می‌فهمد و از قرآن استفاده می‌کند که خالق مخلوق نیست و حقیقت واحده نیستند[۲] و مخلوق از آنچه حقیقتِ خالق و ماهیت خود است، مرکب نیست[۳] چنان که همه و تمام حقیقتش هم آن نیست هر چند غیر هم و متمایز از هم باشند.

نباید خلق و جعل و سائر افعال الهی به مفاهیمی غیر از آنچه متبادر از آنها است تفسیر شود و مثل خالق و جاعل و صانع و فالق و مقدّر و مصوّر و باعث و محیی و ممیت و... به علّت، تفسیر و در آن خلاصه شود و تباین مفهوم عرفی علّت با مفاهیم آن اسماء ملاحظه نشود و هم چنین است تفسیر مخلوق و مجعول و مصنوع به معلول.

آشکار و بزرگ و والاتر است.)

۱. سوره بقره: ۲۹. (او به هر چیزی داناست.)

۲. حال به این بیانات بنگرید: «کل ما یتراءی فی عالم الوجود انه غیر الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقیقة عین ذاته!» اسفار: ۲/ ۲۹۲.

«العلم الواجبی بذاته الذی هو نفس ذاته یقتضی العلم الواجبی بتلک الوجودات الذی لابد ان یکون عین تلک الوجودات» (اسفار: ٦/ ۲۳۰) «ان وجود المعلول بما هو معلول مطلقاً هو وجود علته» اسفار: ۱/ ۳۳۰ «وجود الاکوان عین هویة الحق» شرح فصوص الحکم قیصری: ٦۹۷.

۳. «کل ممکن زوج ترکیبی- کما قالته الحکماء- من وجود و مهیة. فالوجود جزئی حقیقی لا مهیة له و المهیة کلی لا وجود لها و لا تشخص من حیث هی هی». مجموعة الرسائل التسعة: ۱۲۹، رسالة فی التشخص. «کل ممکن زوج ترکیبی لاشتماله علی الامکان و الوجود و حکموا بان امکانه لاجل ماهیته و وجوده لاجل ایجاب علته». اسفار: ۷/ ۲۳۲.

هم‌چنین این نظر که حقیقت ذات خدا وجود و هستی مطلق است[1] و این که در دار تحقق چیزی غیراز وجود متحقق نیست[2] و هر چه غیراز وجود حق است مراتب ضعیفه وجود است[3] و بنابراین آنچه حقیقت، واقعیت، تحقق و اصالت

۱. ملاصدرا می‌گوید: «انه محض الوجود بلا شوب عدم فهوکل الوجود و کلّه الوجود» الحاشیة علی الهیات الشفاء: ٦١.

۲. ملاصدرا می گوید: إن الوجودات هی الحقایق المتأصلة الواقعة فی العین و أن الماهیات المعبَّر عنها فی عرف طائفة من اهل الکشف و الیقین بالأعیان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود ابداً. اسفار: ٤٩/١. و نیز می‌گوید: مبدأ الأثر و أثر المبدأ لیس الّا الوجودات الحقیقیة التی هی هویّات عینیّة موجودة بذواتها. اسفار: ٦٥/١.

۳. ملاصدرا می گوید: «إن مراتب الوجودات الامکانیة الّتی هی حقائق الممکنات إلّا أشعّة و اضواءً للنور الحقیقی و الوجود الواجبی- جلّ مجده- و لیست هی امور مستقلة بحیالها و هویات مترأسة بذواتها.» اسفار: ٤٩/١. و نیز می گوید: «ظهور الوجود بذاته فی کل مرتبة من الأکوان و تنزّله الی کل شأن من الشئون یوجب ظهور مرتبة من مراتب الممکنات لیست و عیناً من الاعیان الثابتة و کلمّا کان مراتب النزول اکثر و عن منبع الوجود أبعد کان ظهور الاعدام و الظلمات بصفة الوجود و نعت الظهور ... اکثر.» اسفار: ٦٩/١. و قریب این سخن آن چیزی است که بعضی نوشته‌اند:

«وحدت وجود مطلبی است عالی و راقی، کسی قدرت ادراک آن را ندارد. یعنی وجود مستقل و بالذات در عالم یکی است و بقیه وجودها، وجود ظلی و تبعی و مجازی و وابسته و تعلقی است. من نگفتم: این سگ خداست. من گفتم: غیراز خدا چیزی نیست. این سگ خداست معنایش این است که این وجود مقیده و متعینه با این تعین و حد، خداست. نعوذ بالله من هذا الکلام. اما غیراز خدا چیزی نیست معنایش آن است که: وجود بالاصالة و حقیقة الوجود در جمیع عوالم و ذات مستقله و قائمه بالذات اوست تبارک و تعالی و بقیه موجودات هستی ندارند و هست‌نما هستند. هستی آنها تعلقی و ربطی و وجود آنها ظلی چون سایه شاخص است نسبت به نور آفتاب که به دنبال شاخص می چرخد و می‌گردد. این گفتار عین حقیقت است.» گفتار

دارد وجود است با معارف قرآنی سازگار نیست؛ خواه کل این وجودات را وجود واحد بدانند و تمایزآنها را از یکدیگر و با وجود واحد شخصی مثل تمایز امواج از یکدیگر و تمایزآنها از دریا بدانند،[۱] یا به انحاء دیگر مانند: نظریه تجلی و ظهور آن را بیان کنند،[۲] و به هر بیانی که می‌کنند قائل به وحدت شخصی وجود شوند یا وحدت سنخی بگویند و وجود آنها را غیر از وجود یکدیگر و غیر از وجود خدا بدانند[۳]

و تمایز و تعدد را به مراتب بگویند[٤] و اکمل و اتمّ را مرتبه وجود حق بدانند[۱] که هیچ شیئی و هیچ وجودی مثل او نیست یا وجود را منحصر به وجود باری تعالی

سید هاشم حدّاد به نقل از روح مجرد: ٥٤٦.

۱. «لیس حال ما یطلق علیه السوی و الغیر الاّ کحال الامواج علی البحر الزخّار، فانّ الموج لا شک انه غیر الماء من حیث انه عرض قائم بالماء و اما من حیث وجوده فلیس شیء فیه غیر الماء ... فمن وقف عند الامواج التی هی وجودات الحوادث و صورها و غفل عن البحر الزخار الذی بتموّجه یظهر من غیبه الی شهادته و من باطنه الی ظاهره هذه الامواج یقول بالامتیاز بینهما و یثبت الغیر و السوی و من نظر الی البحر و عرف انها امواجه و الامواج لا تحقق لها بانفسها قال بانها اعدام ظهرت بالوجود.» رسائل قیصری (رسالة فی التوحید و النبوة و الولایة): ۱۳، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص: ٦٧.

۲. ابن عربی می‌گوید: «ان العالم لیس الاّ تجلّیه فی صور اعیانهم الثابتة التی یستحیل وجودها بدونه» فصوص الحکم: ۸۱/۱ (فص حکمة مُهَیَّمیّة فی کلمة ابراهیمیة) و قیصری در شرح آن می‌گوید: ان وجود العالم لیس الاّ التجلی الوجودی الحقّانی الظاهر فی مرایا صور الاعیان الثابتة التی یستحیل وجود تلک الاعیان فی الخارج بدون ذلک التجلی الوجودی فالعالم من حیث الوجود عین الحق الظاهر فی مرایا الاعیان لا غیره. (شرح فصوص الحکم: ۵۸۳).

۳. ملاصدرا می‌گوید: «اما ان بعض انحاء الوجود یمتنع علی الواجب بالذات من حیث کونه مصحوباً بالقصور و النقص فمما لا شبهة فیه ... فکل مرتبة من مراتب الوجود یکون دون المرتبة الواجبیة» اسفار: ۳۷۹/۱.

٤. ملاصدرا می‌گوید: «تمایز الماهیات و تفاصلها تابعة لتمایز آحاد الوجودات و افرادها و تفاصل

بدانند[۲] و وجودات دیگر را خیال و وهم یا عکس و سایه‌های وجود بدانند[۳] یا همه را صرف ربط به او و اضافه اشراقیه بگویند،[٤] هیچ یك از این مبانی با اشکالات و ایراداتی که بر آنها وارد است با معارف الهی قرآن و سنت تطبیق ندارد و این سؤال

مراتبها و درجاتها» اسفار: ۱۸۱/۵.

۱. ملاصدرا می‌گوید: «فکذلک واجب الوجود اذ هو اعلی مراتب الوجود و آکده» اسفار: ۱۰٦/٦ و نیز می‌گوید: «واجب الوجود هو صرف الوجود الذی لا اتم منه» اسرار الآیات: ٢٦. و جامی می گوید: «پوشیده نماند که ... واجب تعالی می‌باید که بر اکمل مراتب وجود باشد» نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص: ۲۱.

۲. ملاصدرا می‌گوید: «فکذلک هدانی ربی بالبرهان النیر العرشی الی صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصراً فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجودیة الحقیقیة و لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار». اسفار: ۲۹۲/۲.

۳. جامی می‌گوید: «کل ما فی الکون وهم او خیال او عکوس فی مرایا او ظلال» دیوان جامی: ۵۵۰/۱. و ابن عربی می‌گوید: «کل ما ندرکه فهو وجود الحق فی اعیان الممکنات. فمن حیث هویة الحق هو وجوده و من حیث اختلاف الصور فیه هو اعیان الممکنات. فکما لا یزول عنه باختلاف الصور اسم الظل کذلک لا یزول باختلاف الصور اسم العالم او اسم سوی الحق. فمن حیث احدیة کونه ظلاً هو الحق لانه تعالی الواحد الاحد و من حیث کثرة الصور هو العالم... فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی» فصوص الحکم: ۱۰۳/۱. ملاصدرا نیز می‌گوید: «ان جمیع الوجودات الامکانیة ... ظلال للنور القیومی». اسفار: ٤٧/١.

٤. ملاصدرا می‌گوید: «ثم لا یخفی علیک ... ان وجودات جمیع الممکنات فی فلسفتنا من قبیل الروابط لوجود الحق» اسفار: ۳۲۹/۱ و در جای دیگر می‌گوید: «المعلول بما هو معلول لا یعقل الاّ مضافاً الی العلّة ... فاذن المعلول بالذات لا حقیقة له بهذا الاعتبار سوی کونه مضافاً و لاحقاً و لا معنی له غیر کونه اثراً و تابعاً من دون ذات تکون معروضة لهذه المعانی» اسفار: ۳۰۰/۲. و نیز می‌گوید: «هی (الوجودات الامکانیة) فی ذواتها محض الفاقة و التعلق فلا حقائق لها الاّ کونها توابع لحقیقة واحدة» اسفار: ٤٧/١.

هم مطرح می‌شود که چگونه وجود وجود می‌آفرینـد؟! و اگر همه وحدت سنخی دارند چگونه غیر از وجود خدا همه حادثند؟!

در مسأله ربط حادث به قدیم و صدور کثیر از واحد نیز تطبیق آنچه گفته‌اند با نصوص محکمه پذیرفته نیست و با فرض قول به وحدت وجود و کثرت موجود صدور حقیقی متصور نیست.

و اگر این که خدا «وجود» است و حقیقت ذات او هستی محض است[1] ـ با این که بسیاری از فلاسفه ماهیت را اصیل و وجود را انتزاعی و اعتباری می‌دانند ـ سخن از کنه ذات و حقیقت حق نباشد پس چه چیز سخن از کنه حق است؟ مگر سخن از کنه فقط این است که: کسی برای خدا ـ العِیاذُ بِاللهِ ـ جنس و فصل تعیین کند؟! مگر همین که در تعریف «وجود» گفته شود: «**وَ كُنهُهُ فِي غايةِ الخِفاءِ**»[2] سخن را از کنه حق خارج می‌نماید؟ شما که کنه وجود انسان و اشیاء دیگر را هم در غایت خفاء می‌دانید[3] پس فرق خالق و مخلوق از این جهت در چیست؟! و

---

۱. ملاصدرا می‌گوید: «اظهر الاشیاء هو طبیعة الوجود المطلق بما هو مطلق و هو نفس حقیقة الواجب تعالی» اسرارالآیات: ۲۶.

۲. شرح منظومه سبزواری: ۲/ ۵۹.

۳. چون حقیقت ذات خدا و خلق را وجود می‌دانند و قائل هستند «و کنهه فی غایة الخفاء» بلکه اطلاع بر حقائق اشیاء را هم غیر ممکن می‌دانند چنان که بوعلی سینا می‌گوید: «الوقوف علی حقائق الاشیاء لیس فی قدرة البشر و نحن لا نعرف من الاشیاء الاّ الخواص و اللوازم و الاعراض و لا نعرف الفصول المقومة لکل واحد منها الدالة علی حقیقته، بل نعرف انها اشیاء لها خواص و اعراض فانّا لا نعرف حقیقة الاوّل و لا العقل و لا النفس و لا الفلک و النار و الهواء و الماء و الارض و لا نعرف ایضاً حقائق الاعراض و ... لا نعرف حقیقة الجوهر ... و لا نعرف حقیقة الجسم ... و لا نعرف حقیقة الحیوان» التعلیقات: ۳٤. و هو می‌گوید: «انه (تحدید الاشیاء)

خلاصه: گفتن این که خدا «وجود» است نیز تعیین کنه است اگر چه کنه وجود هم «فی غایة الخفاء» باشد.

قرآن مجید می‌فرماید: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[1] یعنی: ما عَرَفُوا اللهَ حَقَّ مَعرِفَتِهِ[2] وَلَم یعرِفُوهُ وَلا یعرِفُونَهُ بِکُنهِهِ، و در احادیث شریفه امر فرموده‌اند که در خلق خدا و نعمت‌های خدا سخن بگوئید و تفکر کنید اما در ذات خدا سخن نگوئید و تفکر نکنید.[3] اگر چنین باشد که حقیقت ذات خدا «وجود» باشد و اشیاء دیگر هم حقیقت‌شان «وجود» باشد و «وجود» به کنه و حقیقت قابل ادراك نباشد پس این فرقی که در این نصوص است که کنه خدا را نمی‌توان ادراك کرد و نباید در آن سخن گفت و اندیشه نمود و در نعمت‌های خدا و خلق خدا تکلّم و تفکّر جایز است چگونه قابل توجیه مقبول است؟!

از این گونه سؤالات ـ بنابراین مبانی فلسفی و به اصطلاح عرفانی با توجه به هدایت‌های کتاب و سنت ـ بسیار قابل طرح است.

کالامر المتعذر علی البشر سواء کان تحدیداً او رسماً ... نحن إنّما نعترف بالعجز و القصور و نستعفی عمّا سألوه لقصورنا عن ایفاء الرسوم حقّها و الحدود غیر الحقیقیة حقها و أمن الخطاء فیها. رسالة الحدود: ۱-۳.

۱. سوره انعام: ۹۱.

۲. الفقه المنسوب الی الامام الرضا علیه السلام: ۶۵، بحارالانوار: ۳ / ۱۳/ ح۳۲، ارشاد القلوب: ۱۶۹/۱.

۳. کَما وَرَدَ عَن أَبِي جَعفَرٍ علیه السلام: «تَکَلَّمُوا فِي خَلقِ اللهِ، وَلا تَکَلَّمُوا فِي اللهِ فَإِنَّ الکَلامَ فِي اللهِ لا یَزِیدُ إِلاّ تَحَیُّراً». (توحید شیخ صدوق: ٤٥٤ / ح۱).

وَعَنهُ علیه السلام: «تَکَلَّمُوا فِي کُلِّ شَيءٍ وَلا تَکَلَّمُوا فِي اللهِ». (همان: ٤٥٥ / ح۲).

وَعَنهُ علیه السلام: «تَکَلَّمُوا فِي ما دُونَ العَرشِ وَلا تَکَلَّمُوا فِي ما فَوقَ العَرشِ...». (همان: ٤٥٥ / ح۷).

و خلاصه این که: آنچه از تحقّق اشیاء متبادر به ذهن می‌شود همان خودشان و خودیت خودشان و کوه و زمین و آسمان و انسان و خالق و مخلوق و بناء و بانی است و از هر کس بپرسند، می‌گوید: ماه است و دریا و درخت و سنگ و چیزهای دیگر است و از آنها خبر می‌دهد. از چیزی غیر از اینها به نام «وجود» که اینها مصداق آن و افراد آن باشند- چنانکه مصداق سنگ و کوه و چیزهای دیگرند- خبر نمی‌دهد؛ و اگر صد دلیل هم بر تحقّق معروض چنین مفهومی در خارج بیاورند آن را با این تبادر و وجدان خود معارض می‌یابد.

مفاهیم کلّی مثل: انسان و حیوان و ذرّه و اتم و کهکشان و فرشته و جنّ و روح، معروض خارجی دارند که همان افراد آنهاست، که مثلاً انسان بر آنها صدق می‌کند. اما- در حالی که در خارج، غیر از افراد این مفاهیم کلّی چیزی ادراك نمی‌کنیم و فردیت آنها برای آن مفاهیم بالوجدان ثابت است- برای وجود مصداق حقیقی و فرد خارجی نمی‌یابیم؛ و بالأخره این که علاوه بر مفاهیم کلّی- که هر یك بر افرادی که دارند صادقند- این معنی که مفهوم دیگری که شامل افراد همه مفاهیم کلّیه باشد و تمام آنچه را در دار تحقّق است فراگیر باشد و همه از واجب و ممکن مصداق آن و معروض آن باشند و افراد مفاهیم کلّی دیگر همه تحقّقشان به او باشد[1] و خودشان تحقق خارجی نداشته باشند، این معنائی است که در اذهان نوع عقلا وارد نمی‌شود، و احدی از آنها- چنانکه افراد هر یك از مفاهیم دیگر و معروض آن مفاهیم را درك می‌کنند و به آن اشاره می‌نمایند- برای این مفهوم

۱. به عنوان نمونه به این بیان ملاصدرا بنگرید: «فموجودیة الماهیات التی لا حقیقة لها بأنفسها انما هی بالوجود لا بأنفسها» اسفار: ۱۷۴/۱.

افرادی نمی‌شناسند و به ذهن‌شان غیر از افراد همان مفاهیم چیز دیگری - که آن اصل و حقیقت باشد و همه اشیاء ممکنه فرع و مجاز باشند - وارد نمی‌شود.

از نصوص قرآنیه و احادیث شریفه نیز همین معنی متبادر است. از آنها متبادر نمی‌شود که خدا «وجود» است یا مصداق مفهومی است که بر اموری که در حقیقت وجود با هم مشارکت دارند اطلاق می‌شود؛ چنان که از افراد سائر مفاهیم نیز - غیر از آن که فرد و مصداق آن مفهومند - استفاده نمی‌شود که فرد «وجود» هستند. از «الله و خدا» همان ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه که کنه و حقیقت آن از ادراك منزّه است استفاده می‌شود، چنان که از هر فردی از افراد مفاهیم کلّی همان فردیت و مصداقیت او نسبت به آن مفهوم دانسته می‌شود.

و وقتی می‌گوئیم: خدا هست یعنی: خدا موجود است، ثابت است، تحقق و خارجیت دارد، و این با این که بگوئیم: خدا «هست» است، یا «هستی» است خیلی فرق دارد. مثل «الله موجود» و «الله وجود» که در اوّل، خبر از تحقق و ثبوت ذات او می‌دهیم و در دوم خبر از ذات و حقیقت آن می‌دهیم یعنی او را مصداق مفهومی معرفی می‌کنیم که هر چه در خارج است مصداق و فرد آن است و این همان چیزی است که از اشیاء متبادر نمی‌شود. مثلا از زید و عمرو و بکر متبادر می‌شود که مصداق مفهوم انسانند ولی از آنها متبادر نمی‌شود که مصداق مفهوم «وجود» - به معنائی که مصادیق حقیقی داشته باشد و افراد، معروض او باشند - می‌باشند.

در «الله موجود» - یعنی خدا موجود است و خدا هست - نمی‌خواهیم بگوئیم: خدا وجود و هستی است - که هستی را یك امر حقیقی بدانیم و برای خدا ثابت نمائیم - بلکه می‌خواهیم بگوئیم: خدا هست و ذات او که مباین با ذات ممکن

است تحقّق و ثبوت دارد و چنان نیست که مباینت اشیاء با او از لحاظ یك امر اعتباری یعنی ماهیت باشد- که ممکنات زوج ترکیبی و دارای وجود و ماهیت اند[1] و خدا منزه از ماهیت است- اما در حقیقت همه با هم متّحدند، خواه افراد آن متعدّد باشد یا این که همه واحد باشند، بلکه اشیاء با او مباینت بالذّات دارند و هیچ چیز و هیچ کس با او در حقیقت ذات، شریك نیست.

در نتیجه با بیشتر این مسالك، بینونتی که در قرآن کریم و احادیث شریفه و ادعیه بین خالق و مخلوق و خدا و بنده و مدعوّ و داعی و مرسل و رسول... متبادر به ذهن می‌شود همه از بین می‌رود و در واقع بینونت‌ها حقیقی نخواهند بود و اعتباری می‌باشند و مخلوق و مُحدَث حقیقی وجود نخواهد داشت، آنچه حقیقت است «وجود» اشیاء است.

یکی از معاصرین از فضلاء اهل معقول در طی مقاله‌ای به عین این الفاظ یا قریب به آن نوشته بود:

«پس وجود، با خدا خدا و با عقل عقل و با جوهر و عرض جوهر و عرض و با زید و عمرو و همه اشیاء زید و عمرو و همه اشیاء است و خلاصه: حقیقت همه، وجود و وجود، حقیقت و واقعیت همه آنها است.»

پس باید یا تمام نصوص شرع و کلمات انبیاء ﷺ را تأویل، و دریافت‌های تمام مردم را از عصر حضرت رسول اکرم ﷺ و ائمه ﷺ از این آیات تخطئه کنند و عقاید و معارف‌شان را صحیح ندانند، یا این که مسلك مستفاد از کتاب و سنت را

---

۱. «اعلم ان کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود» شرح منظومه سبزواری: ۲/ ٦٤.

اختیار نمایند و مخلوق را به تمام حقیقتش غیر از خالق بدانند[1] و علت و معلول و سنخیت معلول با علت و کیفیت ربط حادث به قدیم را با ظهور و تجلّی و سخنان دیگر کنار بگذارند و یا به ایجاب[2] و مطالب دیگر گردن بنهند و خدا را فاعل مختار و فاعل مایشاء ندانند.

و خلاصه: تباین حقیقت ممکن با کنه و حقیقت واجب و اطلاق وجود و موجود بر آنها به نحو اشتراك معنوی، به لحاظ معنای لغوی وجود- که «دریافت و یافتن» است- می‌باشد؛ اعم از این که به حواس ظاهره باشد یا به درك عقل بپذیرند، و بپذیرند که آنچه تحقّق دارد ذات ممکن و ذات واجب است که اوّل حادث و دوم قدیم است. وجود، حقیقت زاید بر ذات ممکن[3] و تمام و عین حقیقت واجب[4] نیست و آنچه هست خود ممکن و واجب است و «وجود» از بود و تحقق آنها انتزاع می‌شود.

---

۱. از امام رضا علیه‌السلام نقل شده است که فرمودند: «... مُبايِنَتُهُ إيّاهُم مُفارَقَتُهُ إِنِّيتَهُم ... وَ كُنهُهُ تَفريقٌ بَينَهُ وبَينَ خَلقِهِ ...» توحید شیخ صدوق: ٣٦، امالی شیخ طوسی: ٢٢. (جدایی و عدم سنخیت خداوند از آفریدگانش [به] مفارقت و جدایی او حقیقت و انّیت است ... و کنه و ذات او جدایی و افتراق میان او آفریدگانش می‌باشد).

۲. یعنی واجب بودن صدور معلول از علّت هنگام تمامیت علّت.

۳. ملاهادی سبزواری می‌گوید: «إن الوجود عارض المهيّة تصوّراً و اتّحدا هوية».

٤. چنانکه در بعضی از تعلیقات گذشت که فلاسفه خداوند را حقیقة الوجود می‌دانند، همان حقیقتی که عین حقیقت خلق است و بعضی دیگر از کلمات نیز اشاره به این امر دارد چنان که ملاصدرا می‌گوید: «الواجب تعالى ليس له ذات و وجود زائد عليها لان ماهيته إنّيته» الشواهد الربوبية: ٤١٢، و نیز می‌گوید: «ان واجب الوجود ماهيته إنّيته، فكل ما فرض مقوماً لوجوده يكون مقوما لسنخ حقيقته» المبدأ و المعاد: ٤٥، بوعلی سینا نیز می‌گوید: «إنّ ماهيته إنّيته اى ليست

و اگر گفته شود که وجود افراد مختلف دارد، یك فرد آن که منحصر بفرد و یگانه و یکتا است وجود واجب است که قائم به خود و قدیم و بی‌نیاز از غیر است و سائر افراد آن همه ممکن و وابسته به غیر، و حادث و قائم به غیر و مخلوق غیرند.

بنابراین اگر رابطه بین این دو قسم را رابطه‌ای مثل علّیت و معلولیت نگویند و همان خلق و مخلوق بگویند، بسیاری از توالی فاسده‌ای که بر قول به اصالة الوجود گفته شده است[1] منتفی می‌شود، ولی مسأله شرکت ممکن با واجب در حقیقت واحده که همان «وجود» است باز بر جای خود باقی است و ﴿لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ﴾ کامل نمی‌گردد، و نهایتِ این قول تقسیم وجود و موجود است بر ممکن و واجب و بر فرعی و اصلی و بر بالذات و للذات و بالغیر و للغیر و قدیم و حادث، که اگر وجود را حقیقت واحده فرض کنند و هر یك از وجود واجب و ممکن را فرد آن بشمارند همان اشکال عدم تباین واجب و ممکن و اشتراك آنها در حقیقت وجود پیش می‌آمد که با توحید و اوصافی که در شرع برای خدا ثابت است مغایرت می‌یابد.

إنّیته أمراً غریباً عن حقیقته» المباحثات: ۳۰۱ و ملا هادی سبزواری نیز چنین می‌گوید: والحق تعالی شانه ... ماهیته ای ما به هو هو إنّیته اضافة الإنیة الیه تعالی اشارة الی ان المراد عینیة وجوده الخاص الذی به موجودیته لا الوجود المطلق المشترک فیه لانه زائد فی الجمیع عند الجمیع فهو صرف النور و بحت الوجود الذی هو عین الوحدة الحقة و الهویة الشخصیة. شرح منظومه: ۲/ ۱۰۰-۹۸.

۱. مثل سنخیت و ضرورت سابق و وجوب صدور معلول از علّت.

توضیح دیگر با حفظ اصطلاح واجب الوجود و ممکن الوجود

به فرموده خواجه علیه الرّحمة

موجود منقسم بـه دو قسـم اسـت نـزد عقـل یا واجب الوجـود و یـا ممکـن الوجـود[۱]

می‌گوییم: واجب الوجود موجودی است که بِالذّات تحقق دارد و موجود است، از این جهت نه مسبوق به عدم است و نه ملحوق به عدم، ازلی و ابدی و سرمدی است. و ممکن الوجود موجودی است که بالذات این اقتضاء تحقّق و وجود را ندارد و تحقق آن بدون موجِد، خلف است، و وجودش حادث و مسبوق به عدم و مخلوق است. در هر دو صورت چیزی غیر از موجود در دار تحقق نیست، و هر چه هست همان حقیقت شیء موجود است نه «وجود».

شیء واحد حقیقةً دو شیء نیست که یکی خود شیء و دیگری وجود آن باشد اعم از این که خود شیء را اصل و وجود را فرع یا بالعکس بگوئیم. چنانکه شیء خارجی اعم از واجب الوجود و ممکن الوجود، «وجود» نیست و اطلاق واجب الوجود بر وجود صحیح نمی‌باشد؛ زیرا هستی شیء چیزی غیر از خود آن شیء در خارج نیست، و وجود و هستی از همان تحقق شیء انتزاع می‌شود و هستی مثل تحقّق، تحقّق و استقلال ندارد. اطلاق موجود بر خدا و ماسوی نیز به ملاحظه انتزاع هستی و تحقق، از هر یك به نحو اشتراك معنوی است نه این که هر دو در یك حقیقت اشتراك داشته باشند و هر یك مصداق آن حقیقت باشند- مثل: زید و عمرو و بکر که همه فرد حقیقت انسان می‌باشند و امور متّفقة الحقیقه خوانده می‌شوند و به همه انسان می‌گویند- و در نتیجه بتوان از ممکن و واجب یا خالق و

۱. شعر و شاعری در آثار خواجه نصیرالدین طوسی: ۱۲۷.

مخلوق یا خدا و ماسوی- عَبِّر ما شِئتَ- مثل زید و عمرو و بکر سؤال کرد و چنان که در جواب آنها گفته می‌شود: «انسان»، در جواب از سؤال از واجب و ممکن یا خدا و ماسوی گفته شود: «وجود».

و خلاصه مطلب این است که: گفتن این که در عالم خارج و تحقق غیر از خود اشیاء چیزی به عنوان «وجود» باشد بر اساس مستفاد از نصوص شرع، مردود است. در عالم خارج انسان است و شجر و حجر و زمین و آسمان و... و خالق آنها. «وجود» و «بود» و «کون» و «تحقق» و مفاهیمی از این قبیل همه از تحقق خارجی آنها انتزاع می‌شود و حقیقت‌شان ذات خود آنها است و هیچ چیز غیر از ذاتش چیز دیگر نیست. چنانکه هر چیز هم همان چیز است و چنان نیست که آن نباشد و چیزی دیگر به نام «وجود» باشد.

و اگر کسی بگوید: خدا «وجود» است و از سنخ همان چیزی است که به اصطلاح‌شان عارض ماهیت اشیاء دیگر می‌شود و ماهیت آنها امری اعتباری است و آنچه هست «وجود» انسان است نه انسان یا بگوید همه چیزها خودیت شان اعتباری و غیر حقیقی است و غیر از «وجود» اشیاء امری حقیقی نیست و آن هم واحد است و توحید، همه او بودن و همه یکی بودن و او همه بودن است و هر تعبیر دیگر مشابه این تعبیرات، با شرع قابل تطبیق نیست. خدا هست ولی درك حقیقت ذات او مُحال است. و اگر گفته شود: حقیقت ذات او وجود است، ادعاء معرفت کنه و حقیقت ذات او است. اصلاً هستی به معنای یك شیء خارجی و واقعیت‌دار در عالم تحقق نیست. هستی امری انتزاعی است و خدا حقیقت محض و واقعیت است. انسان و اشیاء دیگر نیز اموری واقعی و حقیقی هستند.

اگر بگویند: پس اگر خدا به این معنی وجود نیست پس چیست؟ جواب این است که به این معنی «وجود» نیست یعنی: امری انتزاعی و اعتباری نیست. حقیقی حقیقی است واشیاء دیگر هم «وجود» نیستند و همه خودشان هستند به همین معنی است. خدا خداست و اشیاء دیگر هم همان‌هائی هستند، به همین معنی است که در خارج می‌باشند؛ آب و ابر و زمین و این و آن.

افزون بر این که سؤال از ذات خدا و حقیقت خدا صحیح نیست، خدا را از کارهایش، از آیاتش و آثارش که همه دلالت بر وجود و تحقق او و صفات کمالیه و جلالیه و جمالیه و اسماء حسنی دارند باید شناخت.

توحید او، او خود بودن و از خود و به خود بودن و به خود پایدار بودن و یگانه و یکتا و بی‌همتا و بی‌شبیه و نظیربودن است. مفهوم این توحید اثبات او است ولی نفی جدّی و حقیقی مخلوقات او نیست. زیرا توحید، یکی بودن خدا و عقیده به توحید، خدا و خالق را «یکی دانستن» است که نه فقط لازمه آن قول به تعطیل و نفی وجود غیر خدا و مخلوق و مصنوع نیست بلکه وحدت خالق و رازق و رب و... متضمن اقرار به وجود غیر، یعنی: مخلوق و مرزوق و مربوب است.

خدا جامع جمیع صفات کمال است و از همه نقائص منزّه و مبرّاست و کنه ذات او اعلی و اقدس از معرفت انسان است. تمام کلام و کلام تام این است که در معرفت او باید به آنچه از محکمات کتاب و سنت استفاده می‌شود بسنده کرد و با تمسك کامل به قرآن و عترت خود را از خطر ضلالت و گمراهی بیمه نمود.

امید است با توجه به نکاتی که در این نوشتار به طور اختصار متذکر شده‌ایم و با هشدارهائی که داده شده است کسانی که مایل به تحصیل فلسفه و خصوص آنچه از آن به حکمت متعالیه تعبیر می‌نمایند به خطری که در آن هست توجه

کنند و در معارف الهی غیر از خط هدایت وحی و ارشادات ائمه معصومین علیهم‌السلام به خطوط دیگر گرایش نیابند.[۱]

تدریس و تدرّس فلسفه و عرفان مصطلح به طور آزاد مانند فقه و تفسیر و حدیث و علوم دیگر در حوزه‌ها و خصوصاً قراردادن آن در برنامه دروس حوزوی ودانشگاهی بسیار خطرناك است[۲] و اجراء این برنامه‌ها و تشویق و تأیید آنها قابل

---

۱. از امام باقر علیه‌السلام روایت است که به سَلَمَة بن کُهَیْل و حَکَم بن عُتَیبة فرمودند: «شَرِّقا و غَرِّبا فَلا تَجدانِ عِلماً صَحیحاً إلاّ شَیئاً خَرَجَ مِن عِندِنا أَهلَ البَیتِ.» کافی: ۳۹۹/۱ /ح۳ (به شرق و غرب (عالم) بروید، دانش صحیحی را نمی‌یابید مگر آنچه که از نزد ما اهل بیت صادر شده باشد) و نیز از آن حضرت نقل است که فرمودند: «کُلُّ ما لَم یَخرُجْ مِن هذَا البَیتِ فَهُوَ باطِلٌ» مختصر البصائر: ۱۹۸، بحارالانوار: ۹۴/۲ /ح۳۲. (هر آنچه که از این خانه صادر نشده باشد باطل است.) و از امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت شده است که به کمیل بن زیاد نَخَعی فرمودند: «یا کُمیلُ! لا تَأخُذْ إلاّ عَنّا تَکُنْ مِنّا.» بشارة المصطفی: ۲۵، بحارالانوار: ۲۶۷/۷۴، ۴۱۲ /ح۳۸. (ای کمیل! جز از ما [اهل بیت] مگیر، تا از ما باشی). و همچنین از امام صادق علیه‌السلام روایت است که فرمودند: «کَذَبَ مَن زَعَمَ أَنَّهُ مِن شیعَتِنا وَ هُوَ مُتَمَسِّكٌ بِعُروَةِ غَیرِنا.» صفات الشیعة: ۳ /ح۴، بحارالانوار: ۹۸/۲ /ح۴۹. (دروغ می‌گوید آنکه می‌پندارد از شیعیان ما است در حالی که به ریسمان غیر از ما درآویخته است.) و نیز از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت شده است که فرمودند: «... مَنِ ابْتَغَی العِلمَ فی غَیرِهِ (کتابِ اللهِ) أَضَلَّهُ اللهُ ...». بحارالانوار: ۲۷/۸۹ /ح۳۰ به نقل از تفسیر عیاشی (هر کس علم و دانش را در غیر از کتاب خدا بخواهد خداوند او را گمراه می‌سازد) و همچنین نقل است که آن حضرت فرمودند: «... مَن طَلَبَ الهُدی فی غَیرِهِ (القرآنِ) أَضَلَّهُ اللهُ ....» بحارالانوار: ۳۱/۸۹ /ح۳۴ به نقل از تفسیر امام عسکری علیه‌السلام (هر کس هدایت را در غیر از قرآن طلب کند خداوند او را گمراه می‌نماید).

۲. در این باره دوراندیشی و دقت نظر مرجع کم‌نظیر، بیدار و عالم به زمان خویش یعنی مرحوم آیةالله العظمی بروجردی اعلی الله مقامه الشریف را ملاحظه نمایید که چگونه با برقراری «درس

توجیه نیست و اگر کسی در این حوزه‌ها گمراه شود علاوه بر این که خودش مسؤول است مدرّس و استاد نیز مسؤول خواهند بود. **وَلاحَولَ وَلاقُوَّةَ إلّا بِاللهِ العَلِیّ العَظِیمِ وَ آخِرُدَعوانا أَنِ الحَمدُلِلهِ رَبِّ العالَمِینَ.**

٤ ربیع المولود ۱۴۱۹

لطف الله صافی

فلسفه» و «ترویج کتب فلسفی و ترجمه آن در حوزه علمیه قم» و «نوشتن تعالیق فلسفی بر کتاب شریف و مستطاب بحارالانوار» مخالفت نمود و مانع انجام این امور شد و طلاب حوزه علمیه را - به وسیله برخی عوامل بازدارنده- از رفتن به «درس فلسفه» شدیداً نهی نمود. در این باره می‌توان این منابع مراجعه کرد: فخر دوران: ۴۹، زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیة الله بروجردی: ۳۸۲- ۳۸۹، مهر تابان: ۱۰۳.

پاسخ به مسائلی پیرامون مقاله «بررسی تطبیقی مسالک فلسفی و مسالک به اصطلاح عرفانی با هدایت های الهی قرآنی»

بسم الله الرحمن الرحیم

بعد از تحریر این تَذکاریه و هشدار، یکی از عزیزان که آن را مطالعه کرده بود تذکّرات یا ایراداتی را ارائه داد. اینک عین جوابی را که به ایشان تقدیم شد برای مزید فائده ضمیمه اصل می‌نمائیم. امید است مورد توجه قرار گیرد.

بسیار از دقت شما مسرور شدم. با وجود این، شاید به سبب قصور بیان حقیر، حقیقت مقصودم دریافت نشده باشد. بنابراین باز هم موضوع را ضمن نظر به تذکّرات جناب عالی بررسی می‌نمائیم.

راجع به تکفیر اشخاص و میزان در اسلام و کفر

۱. در این هشدار ما، تکفیر عارف خاص یا فیلسوف خاصّ در نظر نبوده، چنان که به طریق اولی تکفیر العِیاذُ بِاللهِ ـ کل افرادی که به اصطلاح عارف یا فیلسوف شمرده می‌شوند مقصود نبوده و نیست. چنان که از روی انصاف هم نمی‌توانیم مطابقت عقاید همه آنها و کلماتشان را با شرع تصدیق کنیم و همانطور که گفته‌اند:

«ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد»[1]

و نیز:

ای بسا غول بیابانی که راه ‌‌ ‌ عرضه می‌دارد ولیکن سوی چاه

و نیز:

ای بسا ابلیس آدم وار زشت ‌ ‌ که برد انسان به دوزخ نی بهشت

۱. دیوان حافظ: ۲۷۲، غزل ۱۵۹.

و نیز:

چـــون بســـی ابلـــیس آدم روی هســـت　　پـس بـه هـر دسـتی نشـاید داد دسـت[۱]

یا همانگونه که مرحوم والد علامه رحمه‌الله بین آن که می‌گوید:

پــــای اســـــتدلالیان چـــــوبین بـــــود　　پـای چـوبین سـخت بـی‌تمکـین بـود[۲]

انــدر ایــن بحــث ار خــرد ره‌بــین بــدی　　فخـــر رازی راز دار دیـــن بـــدی[۳]

و آن که پاسخ می‌دهد و می‌گوید:

ای کــه گفتــی پــای چــوبین شــد دلیــل　　ورنــه بــودی فخــر رازی بــی‌بــدیل

فــرق نـــاکرده میـــان عقـــل و وهـــم　　طعنـه بـر برهـان مـزن ای کـج بفهـم[۴]

در محاکمه بین این دو گروه، آن عالم جلیل روشن ضمیر می‌فرماید:

پــس مــدار خــوب و بــد شــد اعتقــاد　　فـــنّ و مشـــرب را نشـــاید اعتمـــاد

ای بســـا عـــارف بـــه نـــام معرفـــه　　شـــبهه‌اش پوشـــیده قـــبح فلســـفه

وای بســـا حکمـــت مـــآبی کـــج‌نهـــاد　　کـــه اســـاس شـــرع را بـــر بـــاد داد

گـــر تنـــاقض هســـت در حکـــم عقـــول　　کـــه از آن شـــد اختلافـــات فحـــول

هســـت جـــاری عینـــاً انـــدر کشـــف نیـــز　　مـــی‌کنـــی تصـــدیق گـــرداری تمیـــز

بنابراین اصلاً ما در اینجا در این مقام نیستیم. ولی این آگاهی و توجهی است که ضمن بررسی مختصر مسالك فلسفی و به اصطلاح عرفانی خود به خود

---

۱. مثنوی: ۹، دفتر اوّل.

۲. مثنوی: ٤٤، دفتر اوّل.

۳. مثنوی: ۳٤۹، دفتر پنجم.

٤. شعر از میرداماد. ر.ک: الفوائد العلیة: ۲٦٤/۱، نقدی بر مثنوی: ۲۵۰ (پاورقی)، آداب تعلیم و تعلم در اسلام (ترجمه منیة المرید): ٦۷ (پاورقی)

حاصل می‌شود که فی الجمله- اشخاصی اعم از عرفاء یا حکماء اقوال و سخنان کفرآمیز داشته و دارند، هر چند برخی به آنها معتقد نباشند و برای مماشات با آنها گفته باشند. چنان که بسا بعضی از اهل جمود بر ظواهر نیز اقوالی کفرآمیز داشته باشند. سؤال این است که:

معیار در حکم به اسلامیت یا کفر مثل حسین بن منصور حلاج[۱] یا محیی الدین ابن عربی[۲] یا بعضی دیگر از سران متصوفه و بعض فلاسفه- که حالاتشان را می‌توانید در تذکره‌ها بخوانید و از نوشته‌هایشان به دست آورید- چه معیاری است؟ آیا اگر کسی گفت: نصاری از آن جهت کافرند که «إِنَّ اللهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ» می‌گویند و همه خدائی نگفته‌اند[۳]- و امثال این حرف و به ظاهر بدتر از آن را

---

۱. در مثل این گفته او: «انا الحق و الحق للحق حق» اخبار الحلاج: ۱۱۲/ش۷٤.

۲. در مثل این کلام او «کان موسی اعلم بالامر من هارون لانه علم ما عبده اصحاب العجل، لعلمه بان الله قد قضی ألاّ یُعبد إلاّ ایاه ... ان العارف من یری الحق فی کل شیء بل یراه کل شیء» فصوص الحکم: ۱۹۲/۱ و نیز این سخن او: «العارف المکمّل من رأی کل معبود مجلی للحق یعبد فیه» فصوص الحکم: ۱۹۵/۱ و همچنین این گفتار او «سبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها» فتوحات مکیة: ٤٥۹/۲.

۳. به عنوان نمونه به این بیانات بنگرید: «قال (الله تعالی)«ان تعذّبهم» بضمیر الغائب و هو عین الحجاب الذی هم فیه عن الحق. یعنی حجاب تعین عیسی و حجابیتهم. فانهم حجبوا بالصورة الشخصیة التعینیة و حصروا الحق فیه، فکفروا ای ستروا و غابوا عن الحق المتعین فیه و فیهم و فی الکل من غیر حصر.» شرح فصوص الحکم جندی: ۵۵۱. ابوالعلاء عفیفی نیز می‌گوید: «ان الله عنده (ابن عربی) هو الوجود المطلق و کل موجود من الموجودات صورة له و الصورة اذا اخذت فی جزئیتها لیست الله فی اطلاقه و اذن فلیست الصورة هی الله و ان کانت مجلی له و قد کفر الذین قالوا ان الله هو المسیح بن مریم لانهم حصروا الحق الذی لا تتناهی صورةً فی تلک الصورة الجزئیة المعینة و کان الاولی بهم ان یقولوا ان المسیح صورة من صور الحق التی لا

گفت- میزان در حکم به کفر او چیست؟[1] و چه کسی می‌تواند حکم به کفر او بدهد؟

آیا اگر کسی در مقابل شرع مقدس که مثلاً حکم می‌دهد که «**إِنَّ اللهَ لَیسَ بِجِسمٍ**»[2] بگوید خدا جسم است ولی «جسم الهی» است[3] حرفش چگونه قابل توجیه است؟ و چرا اگر از جسم معنای دیگر اراده کرده است همان معنی را

تتناهی.» فصوص الحکم: ۲۸/۲.

ابن عربی نیز می‌گوید: «و قال: لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلاثة و لم یکفر من قال انه سبحانه رابع ثلاثة و ذلک انه لوکان ثالث ثلاثة او رابع اربعة علی ما توطأ علیه اهل هذا اللسان لکان من جنس الممکنات و هو سبحانه و تعالی لیس من جنس الممکنات فلا یقال فیه انه واحد منها فهو واحد ابداً لکل کثرة و جماعة و لا یدخل معها فی الجنس فهو رابع ثلاثة فهو واحد و خامس اربعة فهو واحد بالغاً ما بلغت فذلک هو مسمی الله. فهو و ان کان هو الوجود الظاهر بصور ما هی المظاهر علیه فما هو من جنسها فانه واجب الوجود لذاته و هی واجبة العدم لذاتها ازلا» الفتوحات المکیة: ۲۱۵/۲.

۱. بعضی تکفیر و حکم به کفرگوئی را حربه‌ای علیه فقهاء کرده‌اند تا خودشان و سائر افراد و گروه‌های باطله و به اصطلاح روشنفکران را از احکام مترتب بر آن مصونیت بخشند. ما بدون این که قصد انکار وقوع اشتباه را در احکام مربوط به کفر اشخاص داشته باشیم می‌گوییم که بررسی‌ها در موارد این موضوع نشان می‌دهد که فقهاء در حکم به کفر در نهایت احتیاط و تثبّت عمل نموده‌اند.

۲. اصول کافی: ۱۰۴/۱ بابُ النَهيِ عَنِ الجِسمِ وَالصُّورَةِ، توحید شیخ صدوق: ۹۷ بابُ أَنَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَیسَ بِجِسمٍ وَلا صُورَةٍ، بحار الانوار: ۲۸۷/۳، باب ۱۳ نَفيُ الجِسمِ وَالصُّورَةِ.

۳. ملاصدرا می‌گوید: «فلیجز ان یکون فی الوجود جسم الهی لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر المسمی بالاسماء الالهیة المنعوت بالنعوت الربانیة» شرح اصول کافی: ۲۰۷/۳.

نمی‌گوید و می‌خواهد ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[۱و۲] و ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[۳و۴] و امثال این جمله‌ها را به همان ظاهر کلماتش. نه ظاهر کل جمله که مجاز است و در نهایت فصاحت و بلاغت است ـ حمل نماید و با مجسّمه عامّه هم آواز شود؟!

به هرحال اگر می‌فرمایید در مسایل الهی و اصول دین غیر از انکار مطلق اصل مبدأ انکار چیزی موجب کفر نیست و قدر مشترك این است که قائل به توحیدی باشد اعم از این که صحیح باشد یا باطل- مثل این که همه را یکی بیشتر ندانند، یا او را همه بداند، یا فقط او را موجود بداند و همه را ظل و ظهور و تجلّی او، و او را

---

۱. سوره طه: ۵.

۲. در این عبارات تأمل کنید: «لما نسب الله العرش الی نفسه و جعله محل الاستواء الرحمانی فقال الرحمن علی العرش استوی، جعل الملائکة حافّین به من حول العرش بمنزلة الحرس حرس الملک و الملازمین بابه لتنفیذ اوامره» الفتوحات المکیة: ۷۰۲/۱.

«ان للحق علی ما اخبر خمس کینونات: کینونة فی العماء و هو ما ذکرناه و کینونة فی العرش و هو قوله «الرحمن علی العرش استوی و کینونة فی السماء فی قوله: ینزل ربنا کل لیلة الی السماء الدنیا و کینونة فی الارض و هو قوله و هو الله فی السماوات و فی الارض و کینونة عامة و هو مع الموجودات علی مراتبها حیثما کانت» الفتوحات المکیة: ۳۱۰/۲.

۳. سوره الفتح: ۱۰.

٤. این عبارت را ملاحظه نمایید «اعلم انک اذا ثابرت علی اداء الفرائض فانک تقربت الی الله باحب الامور المقربة الیه و اذا کنت صاحب هذه الصفة کنت سمع الحق و بصره فلا یسمع الاّ بک و لا یبصر الاّ بک. فید الحق یدک «إِنَّ الَّذِينَ يبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يبَايِعُونَ اللهَ يدُ اللهِ فَوْقَ أَيدِيهِمْ» و ایدیهم من حیث ما هی ید الله هی فوق ایدیهم من حیث ما هی ایدیهم. فانما المبایعة اسم فاعل و الفاعل هو الله فایدیهم ید الله، فبأیدیهم بایع تعالی و هم المبایعون و الاسباب کلها ید الحق التی لها الاقتدار علی ایجاد المسببات» الفتوحات المکیة: ٤٤٩/٤.

متجلّی، و همه را مرآت و مجلی، یا مثل موج و دریا و حرف و حِبر بگوید، یا «بسیط الحقیقة کل الاشیاء ولیس بواحد منها»[۱] بگوید خواه به این معنی که او همه اشیاء است و هیچ یك از آنها نیست و از هر شیء واحدی از اشیاء سلب می‌شود که او آن نیست ولی هیچ یك از اشیاء از او سلب نمی‌شوند، و یا به این معنی که او جامع جمیع کمالات اشیاء است و هیچ یك از آنها نیست، چون آنها کمال مطلق نیستند و فقیر و محتاجند، یا همه را یکی بیشتر نداند، یا همه را غیر او بداند و او را یگانه و یکتا و مباین از همه و همه را مباین با او بداند[۲] - این معنایش صحت همه مسالك و عقاید و خلاف اجماع و ضرورت مسلمین است. توحیدی که شرع، مبین و محقّق کرده است همان وحدانیت و یگانگی ذات اقدس الوهیت و بی‌مثل و بی‌شریك و بی‌نظیر بودن او است که در آن نه تنها نفی غیر معتبر نیست بلکه اثبات غیر ملحوظ است و از مثل: ﴿لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ﴾ استفاده می‌شود.

جناب عالی بفرمائید: در این مسائل چه بیانی و چه عقیده‌ای کفر است؟ و بگوئید: آیا ابراز مطالب صحیح با الفاظ به ظاهر کفرآمیز یا لااقل خلاف ظواهر کتاب و سنت مصلحت است و جایز می‌باشد؟ و موجب گمراهی مردم نمی‌شود؟ کلمات خلاف ظواهر شرع و أشعار به ظاهر خلاف عقاید حقّه از عرفاء و

---

۱. اسفار: ٦/ ۱۱۰.

۲. برای اطلاع از مستند این آراء و اقوال به پاورقی صفحات ۱۱۱ تا ۱۱٤ مراجعه کنید.

بلکه فلاسفه به قدری زیاد است که کتاب‌ها می‌شود.[۱]

---

۱. مولوی گوید:

آنهـــا کـــه طلبکـــار خداییـــد، خداییـــد — حاجت بـه طلـب نیسـت شـمایید، شـمایید
ذاتیـد و صـفاتید گهـی عـرش و گهـی فـرش — در عـــین بقاییـــد و مبـــرّا زفناییـــد

(دیوان شمس الحقایق: ۱۸۸).

همچنین گوید:

هرلحظـه بـه شـکلی بـت عیّـار بـرآمـد — دل بـــرد و نهـــان شـــد
هـــردم بـــه لبـــاس دگـــرآن یـــار بـــرآمـــد — گـــه پیـــرو جـــوان شـــد
مـی‌گشـت دمـی چنـد بـرایـن روی زمـین را — از بهـــــــرتفـــــــرّج
عیســـی شـــد و بـــرگنبـــد دوّار بـــرآمـــد — تســـبیح کنـــان شـــد
یوســف شــد و از مصــرفرســتاد قمیصـــی — روشـــــن گـــــرعـــــالم

تا این که می‌گوید:

نـی نـی کـه هـم او بـود کـه مـی‌گفـت أنـا الحـقّ — در صـــــوت الهـــــی
منصـــور نبـــود آن کـــه بـــرآن دار بـــرآمـــد — نـــادان بـــه گمـــان شـــد..

(دیوان شمس الحقایق: ۱۹۹-۲۰۰).

و نیز می‌گوید:

گـــاه خورشـــید و گهـــی دریـــا شـــوی — گـــاه کـــوه قـــاف وگـــه عنقـــا شـــوی
تـــونـــه ایـــن باشـــی نـــه آن در ذات خـــویش — ای فـــزون‌از وهـــم‌هـــا وز بـــیش بـــیش

(مثنوی: ۸۰-۷۹، دیباچه دفتر دوم.)

و محمود شبستری می‌گوید:

وجـود انـدر کمـال خـویش سـاری اسـت — تعـــیّن‌هـــا امـــور اعتبـــاری اســـت
امـــور اعتبـــاری نیســـت موجـــود — عـدد بسـیار و یـک چیـز اسـت معـدود

(گلشن راز: ۵۴)

شاه نعمة الله ولی در بیان مراتب وجود گوید:

بزرگانی از آنها متهم به اعمال منکر[1] و برخی متهم به انکار معاد[2] بودند.

در مرتبـه‌ای سـاجد در مرتبـه‌ای مسـجود   در مرتبـه‌ای عابـد در مرتبـه‌ای معبـود
در مرتبه‌ای عبد است در مرتبه‌ای رب است   در مرتبـه‌ای حامـد در مرتبـه‌ای محمـود
در مرتبـه‌ای فـانی در مرتبـه‌ای بـاقی   در مرتبـه‌ای معـدوم در مرتبـه‌ای موجـود
در مرتبـه‌ای طالـب در مرتبـه‌ای مطلـوب   در مرتبـه‌ای قاصـد در مرتبـه‌ای مقصـود
در مرتبـه‌ای آدم در مرتبـه‌ای خـاتم   در مرتبـه‌ای عیسـی در مرتبـه‌ای داود

(دیوان شاه نعمت الله ولی کرمانی: ۳۵۰).

۱. به طور نمونه و مشت از خروار این سرگذشت را ملاحظه نمایید:
«منقول است که حضرت سلطان العارفین چلپی عارف از حضرت ولد روایت کرد که مولانا شمس الدین به طریق امتحان و ناز عظیم از حضرت والدم عظم الله ذکره شاهدی التماس کرد. پدرم حرم خود، خاتون را که در جمال و کمال جمیله زمان و ساره ثانی بود و در عفت و عصمت مریم عهد خود، دست بگرفته در میان آورد. فرمود که: او خواهر من است. بلکه نازنین پسری می خواهم که به من صحبت کند. فی الحال فرزند خود سلطان ولد را که یوسف یوسفان بود پیش آورد و گفت: امید آن است که به خدمت و کفش گردانی شما لایق باشد. فرمود که: او فرزند دلبند من است. حالیا اگر قدری صهبا دست دادی، اوقات به جای آب استعمال می‌کردم که مرا از آن ناگزیراست. همانا که حضرت بنفسه بیرون آمده، دیدم که سبویی از محله جهودان پر کرده، بیاورد و در نظر او نهاد. دیدم که مولانا شمس الدین فریاد آورد و جامه‌ها را به خود چاک کرده، سر در قدم پدرم نهاد و از آن قوّت مطاوعت امر پیر حیرت نموده فرمود که: به حق اوّل بی اوّل و آخر بی آخر که از ابتدای عالم تا انقراض جهان مثل تو سلطانی در جهان وجود نه آمده و نه خواهد آمدن. همان دم سر نهاده مرید شد. (زندگی نامه مولانا جلال الدین مولوی: ۱۸۲/۱).

۲. به این عبارات بنگرید: «فبعد حشر النفوس و تعلقها باجساد اخری غیر هذه الاجساد لیس لاحد ان یقول ان هذا البدن المحشور غیر البدن الذی مات» الشواهد الربوبیة: ۲۶۷، در مفاتیح الغیب در ادامه می‌گوید: «و لیس له ایضاً ان یقول هذا بعینه ذاک». ص۵۹۹.
«فان قلت: النصوص القرآنیة دالة علی ان البدن الاخروی لکل انسان هو بعینه هذا البدن الدنیاوی له. قلنا: نعم و لکن من حیث الصورة لا من حیث المادة و تمام کل شیء بصورته لا بمادته». اسفار: ۳۱/۹، المبدأ و المعاد: ۳۳۷.
«قد علم ان هذا البدن محشور فی القیامة مع انه بحسب المادة غیر هذا البدن» (العرشیة: ۲۵۰).

حتی سهروردی مقتول، به همین تهمت‌ها کشته شد[۱] که ما در مقام اثبات صحت این اتهامات نسبت به اشخاص معینی نیستیم و مخصوصاً سهروردی را احتمال می‌دهیم که منشأ اصلی مخالفت با او، نظرات متشیعانه و گرایش او به تشیع بوده است که به امر صلاح الدّین ایوبی شاه غدار و خونخوار و شیعه‌کش به قتل رسید.

ذکر بعضی از تأویلات مخالف با کتاب و سنت

۲ـ راجع به سؤال از ملاك هماهنگی و عدم هماهنگی با مکتب انبیاء علیهم السلام عرض می‌شود ملاك هماهنگی و عدم هماهنگی با مکتب انبیاء ـ علی نبینا وآله وعلیهم السلام ـ هماهنگ بودن با ظواهر کلمات و دعوت و تبلیغات آنهاست. بسیاری از سخنان این فرق ـ اقلاًـ به ظاهر با آنها موافقت ندارد، و کیست که نداند زبان وحی و قرآن و حدیث زبان ابن فارض و جامی و ابن عربی و دیگران از عرفاء اصطلاحی و فلاسفه نیست خصوصاً فلاسفه اخیر و اصحاب حکمت ـ به قول خودشان ـ متعالیه که عرفان و فلسفه را با هم مخلوط کردند و حتّی آیات را بر وفق مشارب خود به طور عجیبی تأویل نمودند که به طور نمونه بعض این تأویلات را ملاحظه فرمائید:

ملاّ عبدالرزاق کاشی در مورد آیه شریفه: ﴿وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ﴾[۲] حمار را به بدن

---

۱. الکنی و الالقاب: ۲/ ۳۲۶، راهنمای دانشوران: ۱/۴۲٤، تاریخ الحکماء قبل ظهور الاسلام و بعده: ۳۷۹، الوافی بالوفیات: ۲/ ۳۱۹، لسان المیزان: ۳/ ۱۵٦/ ش۵۵۳.
۲. سوره بقره: ۲۵۹.

عُزَیر نبی[۱] و «صفا و مروه» را به قلب و نفس،[۲] و «غلامین یتیمَین»[۳] را به عقل نظری و عقل عملی، و یتیم بودن‌شان را به جدا شدن از پدرشان روح القدس،[٤] و «نفس واحدة» را در: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[۵] به نفس ناطقه کلّی، و زوج را در: ﴿خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[٦] به نفس حیوانی تأویل می‌نماید.[۷]

ملاصدرا نیز در آیه شریفه: ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا﴾[۸] گفته است:

أَی العُقُولِ السّابِقَةِ عَلی جَمِیعِ المُمکِناتِ، ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾[۹] أَی النُفُوسِ المُدَبِّرَةِ لِلأَجرامِ العالِیةِ، فَدَلَّت الآیَةُ عَلی هذَینِ النَّوعَینِ مِنَ المَوجُوداتِ الشَّرِیفَةِ.[۱۰]

که این تفسیر یا تأویل در حد تأویل ملا عبدالرزاق و ابن عربی پرت از لفظ آیات شریفه نیست. یعنی: اگر «فالسّابقات» را عامّ بدانیم یا الف و لام در آن را برای جنس یا به نحوی عهد بدانیم و عقول- به قول او سابقه بر جمیع ممکنات- را ثابت بدانیم، ممکن است آیه را به نحو أحد المصادیق یا خصوص عقول تفسیر کنیم؛ هم چنین در «مُدَبِّرات» اگر نفوس مُدَبِّرِه اجرام عالیه را ثابت بشماریم، ولی

۱. تأویلات عبد الرزاق (معروف به تفسیر ابن عربی): ۸٦/۱.

۲. همان: ٦۱/۱.

۳. سوره کهف: ۸۲: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ﴾.

٤. تأویلات عبد الرزاق (معروف به تفسیر ابن عربی): ٤۱۱/۱.

۵. سوره نساء: ۱.

٦. همان.

۷. تأویلات عبدالرزاق (معروف به تفسیر ابن عربی): ۱۳۷/۱.

۸. سوره نازعات: ٤.

۹. سوره نازعات: ۵.

۱۰. مفاتیح الغیب: ٤٤٦.

بدون تفسیر از اهل بیت ﷺ و بدون اثبات آن معانی این نمط تفسیر جایز نیست و ادّعاء دلالت آیه بر این دو نوع از موجودات از او بسیار شگفت‌انگیز است.

چنان که بعضی در معنای ﴿إِيَاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَاكَ نَسْتَعِينُ﴾ گفته است:

همه به اصطلاح مشرك و موحّد و مسلمان و کافر و خداپرست و بت‌پرست فقط تو را می‌پرستیم و از تو یاری می‌خواهیم.

حال یا غرضش این است که از باب وحدت وجود یا از باب این که مقصود حقیقی همه در عبادت و استعانت تو هستی، و آن که بت می‌پرستد مقصود حقیقی او کسی است که مستحق پرستش و قادر بر اعانت است، و آن خداست و از باب خطای در تطبیق و اشتباه مصداق، به بت توجه می‌کند ولی معبود و مستعانش همان معبود و مستعان حقیقی است.[۱]

---

۱. در کتاب‌های ابن عربی همانند فصوص و فتوحات و تفسیر او از این کلمات بسیار است و هر کس- از اهل اطلاع و آشنا به این مطالب- می‌تواند خود این کتابها را مطالعه نماید تا بداند فاصله این حکمت‌های به اصطلاح عرفانی با مکتب وحی اسلام و هدایت‌های قرآن کریم و نهج البلاغه و احادیث و معارف اهل بیت ﷺ به حدّی است که توفیق و هماهنگی بین آنها قابل تصوّر نیست. فقط برای این که حجّت بر همه و خصوص آنان که به تدریس و تعلیم و تعلّم مثل فصوص و شروح آن می‌بالند تمام باشد و موقف و موضع خود را در دنیا و آخرت و ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ (سوره إسراء: ۷۱) بشناسند و بدانند برای ترویج‌هائی که از این اندیشه‌ها می‌نمایند مسئول هستند و باید پاسخگو باشند، چند جمله را از ابن عربی در فصوص الحکم -فَصُّ حِكمَةٍ إمامِيَّةٍ فِي كَلِمَةٍ هارُونِيَّةٍ- در اینجا نقل می‌کنیم:

كانَ مُوسى أَعلَمَ بِالأَمرِمِن هارُونَ؛ لِأَنَّهُ عَلِمَ ما عَبَدَهُ أَصحابُ العِجلِ لِعِلمِهِ بِأَنَّ اللهَ قَضى أَلاّ يُعبَدَ إلاّ إيّاهُ وَما حَكَمَ اللهُ لِشَيءٍ إلاّ وَقَعَ، فَكانَ عَتبُ مُوسى أَخاهُ هارُونَ لِما وَقَعَ الأَمرُفِي إنكارِهِ وَ عَدَمِ اتِّساعِهِ؛ فَإِنَّ العارِفَ مَن يَرَى الحَقَّ فِي كُلِّ شَيءٍ بَل يَراهُ عَينَ كُلِّ شَيءٍ. فَكانَ مُوسى يُرَبّي هارُونَ

فرق است بین اشتباه در اصول و اشتباه در فروع

۳- این که مرقوم داشته‌اید: «مگر فقهاء در مسایل استنباطیه و اجتهادیه‌ای که دارند آنچه را از ادله استنباط می‌نمایند و فتوی می‌دهند در خطا و اشتباه واقع نمی‌شوند و از وقوع در مخالفت واقع مصونیت دارند که از حکما و اهل معقول و فکر و نظر توقع داشته باشید که از خطا مصون باشند؟ طبع بحث و نظر در مسایل علمی و فکری این اقتضاء را دارد و اگر چه قواعد منطق برای مصونیت از خطا در فکر است با وجود این، خطا و اشتباه جز از اهل عصمت قابل وقوع بلکه امری واقع است.»

تَربِيَةَ عِلمٍ وَإِن كانَ أَصغَرَمِنهُ فِي السِّنِّ، وَلِذلِكَ لَمّا قالَ لَهُ هارُونُ ما قالَ رَجَعَ إِلَى السّامِرِيِّ فَقالَ لَهُ: فَما خَطبُكَ يا سامِرِيّ يَعنى: فِيما صَنَعتَ مِن عُدُولِكَ إِلى صُورَةِ العِجلِ عَلَى الإِختِصاصِ. (فصوص الحكم: ۱۹۲/۱)

وَ قالَ لَهُ: أُنظُرإِلى إِلهِكَ فَسَمّاهُ إِلهاً بِطَرِيقِ التَّنبِيهِ لِلتَّعلِيمِ لَمّا عُلِمَ أَنَّهُ بَعضُ المَجالِي الإِلهِيَّةِ. (همان)

وَأَعظَمُ مَجليً عُبِدَ فِيهِ وَأَعلاهُ الهَوى كَما قالَ: ﴿أَفَرَأَيتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ فَهُوَأَعظَمُ مَعبُودٍ فَإِنَّهُ لا يُعبَدُ شَيءٌ إِلاّ بِهِ وَلا يُعبَدُ هُوَإِلاّ بِذاتِهِ وَ فِيهِ أَقُولُ:

وَحَقُّ الهَوى إِنَّ الهَوى سَبَبُ الهَوى وَلَولَا الهَوى فِي القَلبِ ما عُبِدَالهَوى

أَلا تَرى عِلمَ اللهِ بِالأَشياءِ ما أَكمَلَهُ كَيفَ تمم فِي حَقِّ مَن عَبَدَ هَواهُ واتَّخَذَهُ إِلهاً فَقالَ: ﴿وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ وَالضَّلالَةُ الحَيرَةُ... (فصوص الحکم :۱۹۵/۱ -۱۹۴)

و بالجمله: فصوص و کتاب‌های این فرقه مشحون به این گونه مطالب است که تا شخص خود این سخنان را در آن نبیند باور نمی‌کند که این کلمات و تأویلات و عقاید از کسی اظهار شده باشد. با وجود این، اشخاصی که با معارف قرآن و حدیث و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و عقاید اسلامیّه آشنا و در ارتباط باشند اینها را سالم العقیده و مستقیم الفکر و عارف نمی‌شناسند، ولا حول ولا قوة الاّ بالله.

جواب این است که: البته فقیه و ارباب فنون دیگر، مثل ادیب و ریاضی‌دان و عالم هیئت و منطق و طب و غیرها از خطا مصون نیستند چنان که حکیم و فیلسوف هم مصون از خطا نیست. فقیه در استنباط خود چون مجاز و بلکه مأمور به تحقیق و اجتهاد است اگر در خطا افتاد معذور است. اما فیلسوف و حکیم اگر تحت هدایت انبیاء و در محدوده‌ای که آنها معین کرده‌اند مسایل الهیات را بررسی نکرد و از آن خارج شد و بیش از آنچه از او خواسته شده به تحقیق پرداخت و در محدوده‌های ممنوعه وارد شد و گرفتار خطا و فساد عقیده و انحراف شد، معذور نیست و این یك واقعیت غیر قابل انکار است که سیر مسالك فلاسفه و عرفا لزوماً به مشرب و مکتب انبیاء منتهی نمی‌شود و با آن موافقت نمی‌یابد، بلکه در بعضی یا اکثر موارد از هم جدا شده و فاصله می‌یابند.

در معرفت و خداشناسی

٤ـ این که مرقوم داشته‌اید: «بحث در معارف دینی در فقه و حدیث خلاصه نشده است و دین فقط فقه و حدیث نیست و علماء دین تنها فقهاء نیستند» ما هم همین را می‌گوئیم و همه هم همین را می‌گویند. معارف قرآنی و اسلامی به معنای عام خود شامل مسائل اعتقادی و عملی است، و علم به مسائل اعتقادی اساس و پایه علوم دیگر است و شرف هر علمی به معلوم است. بدیهی است علم به خدا و توحید او و صفات ثبوتیه و سلبیه و علم به نبوّت و امامت و معاد، اینها علومی است که طبعاً مقدم بر علم فقه و فقه متفرّع بر آنها است. فقهاء فقیه نخواهند بود مگر این که آن علوم پایه را در حدّی که شرع ارشاد و هدایت نموده است دارا باشند. این مطلبی نیست که در آن بحثی باشد که مسائل دینی

متضمّن هردو بخش الهیات و عقاید و تکالیف و وظایف عملی است و فقیه باید در هردو بخش صاحب نظر و اطلاع و تخصص کافی باشد.

بحث این است که در معرفت و خداشناسی در همین حدّی که از قرآن و احادیث استفاده می‌شود و به آن اکتفا شده است باید اکتفا نمود و در بحث از آنچه نهی شده است باید خودداری کرد و مخالفت شرع را ننمود.

وَ كُلُّ ما تَصَوَّرَهُ العالِمُ الرّاسِخُ فَهُوَ عَن حَرَمِ الكِبرِياءِ بِفَراسِخَ[1]

مثلاً در بحث از ذات خدا و کیفیت اراده حق تعالی و حقیقت علم باری تعالی و حتی تفاصیل قضا و قدر و کیفیت ربط حادث به قدیم و سنخیت بین معلول و علت و به تعبیر اخیرشان «تجلّی و ظهور و ظاهر و مَظهر و متجلّی و مجلی» و از این مباحث که شرع ورود در آنها را نخواسته است یا برای این که تمام یا بعض این علوم اصلاً از درك عقل خارج است و شارع از آن خبر داده است و فرموده است: «**كُلُّ ما مَيَّزتُمُوهُ بِأَوهامِكُم فِي أَدَقِّ مَعانِيهِ مَخلُوقٌ، مَصنُوعٌ مِثلُكُم، مَردُودٌ إِلَيكُم وَلَعَلَّ النَّملَ الصِّغارَتَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلّٰهِ تَعالى زُبانَيَتَينِ. فَإِنَّ ذلِكَ كَمالُها وَيَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدَمَها نُقصانٌ لِمَن لايَتَّصِفُ بِهِما وَهذا حالُ العُقَلاءِ فِي ما يَصِفُونَ اللهَ تَعالى بِهِ**».[2] از این

---

۱. عبارت از شیخ بهایی (ره)، الاربعون حدیثاً: حدیث دوم، ص۸۸. هرآنچه که عالم ثابت قدم در علم و دانش، آن را [به عنوان خدا] تصور کند، از حریم کبریاء خداوند متعال فرسخ‌ها فاصله دارد.

۲. بحار الانوار: ٦٦/۲۹۳. به نقل از امام باقر(ع). (هرچه که شما در دقیق‌ترین و ظریف‌ترین معانیش با افکار خود [به عنوان خدا] مشخص نمایید، آن مخلوقی و مصنوعی مثل شماست و به خود شما برمی‌گردد. شاید مورچه‌های ریز گمان می‌کنند که خداوند متعال [نیز] دو شاخک کوچک دارد، زیرا که این کمال آنها است و چنین می‌پندارند که نبود آن برای کسی که آن را ندارد

جمله «أَرَقّ یا أَدَقّ مَعانِیهِ» استفاده می‌شود که اگر در این مسائل دقیق‌ترین روش فکری و استدلال را هم داشته باشید نخواهید توانست از حقایق این امور آگاه شوید، جز این که خودتان از پیش خودتان یك رشته‌ای می‌سازید و نقشه‌ای تصور می‌کنید. از علت اُولی و عقول تا عالم ماده. خلاصه اینکه قدرت خدا را محدود می‌کنید و او را در ترتیب و نقشه‌ای که می‌دهید محبوس می‌سازید و ظهور محکم: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَی کُلِّ شَیءٍ قَدِیرٌ﴾[1] و ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَیئًا أَنْ یقُولَ لَهُ کُنْ فَیکُونُ﴾[2] را منکر می‌شوید و می‌گویید: چون برهان داریم، با آن برهان دست از دلالت این آیات برمی‌داریم.

البته به آن کس که مدعی است با سیر این مسیر ممنوع به برهان رسیده است نمی‌توان گفت از برهانت دست بردار، اما اگر این برهانش خطا و اشتباه و ناصواب از آب در آید به او می‌گویند: چه کسی به تو تکلیف کرده بود که این مسائل را به طور آزاد دنبال کنی و ربط حادث را با قدیم بیشتر از این که حادث، مخلوق و قدیم، خالق است بدانی و برای آن به حساب خودت برهان بسازی تا در خلاف واقع بیفتی و در نتیجه بیشتر یا بسیاری از نصوص کتاب و سنت را متأوّلانه و با تأویلات بارده ردّ کنی و فهم عرف و مخاطبان حاضر در مجلس خطاب و مَن یقُوم مَقامَهُم را تخطئه نمائی و برای صدور افعال الهی و نظام کار خدا ـ به معنای مصدری نه به معنای حاصل از مصدر ـ به تفصیل، نظام معین

نقص و کمبود است؛ و [دقیقاً] این حال خردمندان است در مورد آنچه که خدا را به آن توصیف می‌کنند.)

۱. سوره بقره: ۲۰، ۱۰۶. (همانا خداوند بر همه چیز تواناست).

۲. سوره یس: ۸۲. (فرمانش تنها این است که چون چیزی را بخواهد به او می‌گوید «باش» پس بی درنگ موجود می‌شود).

کنی و خدا را در برنامه‌ای که می‌دهی محصور و محبوس، و قدرت او را محدود کنی؟! در واقع این کمال جرأت و غرور و تکبّر انسان است که خود را چیزی بداند و ادعاء علم به تفاصیل این امور را- زاید بر آنچه عقل فطری و ارشاد وحی دلالت دارد- بنماید.

زمین در جنب این نُه سقف مینا چو خشخاشی بُود بر روی دریا
ببین تا تو از این خشخاش چندی سزد گر بر بُروت[1] خود بخندی[2]

به هر حال ممکن است نهی از غور در بعض مسائل الهیات از باب این باشد که از درک عقل بشر خارج باشد و یا از این جهت باشد که به علت غموضت آن و عدم دخالت فهم و معرفت آن در ایمانی که انبیاء ﷺ به آن دعوت کرده و بشر را در سعادت دنیا و آخرت به آن نیازمند دانسته‌اند- چون معرض گمراهی بسیاری است- از این جهت همگان را منع کرده‌اند تا در خداشناسی و معرفة الله همان ارشادات قرآن را چراغ راه خود قرار دهند و از آیاتی مثل: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[3] و ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾[4] و ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[5] و ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ

---

۱. شارب، سبیل.

۲. اسرارنامه: ۱۰۳.

۳. سوره ذاریات: ۲۰ ـ ۲۱. (و در زمین نشانه‌هایی برای باوردارندگان است و در خود شما نیز. پس آیا نمی‌نگرید؟!)

٤. سوره واقعه: ۵۸ ـ ۵۹. (آیا دیده‌اید آبی را که [در رحم زنان] می‌ریزید؟ آیا شما آن را [به صورت فرزند] می‌آفرینید یا ما آفریننده‌ایم؟)

۵. سوره طور: ۳۵. (آیا [به قدرت الهی] از هیچ آفریده شده‌اند یا خود آفریننده [خویش]اند؟)

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[1] و ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[2] و ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[3]

و احادیث شریفه مثل: «**لَو فَكَّرُوا فِي عَظِيمِ القُدرَةِ وَجَسِيمِ النِّعمَةِ لَرَجَعُوا إِلَى الطَّرِيقِ وَخَافُوا عَذابَ الحَرِيقِ**».[4]

«**وَظَهَرَت فِي البَدائع الَّتِي أَحدَثَها آثارُ صَنعَتِهِ وَأَعلامُ حِكمَتِهِ فَصارَ كُلُّ ما خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَدَلِيلاً عَلَيهِ...**».[5] هدایت و معرفت بگیرند.

---

۱. سوره لقمان: ۲۵. (و اگر از آنان بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ خواهند گفت: خدا.)

۲. سوره آل عمران: ۱۹۰. (همانا در آفرینش آسمان‌ها و زمین و گردش شب و روز نشانه‌هایی [از توحید] برای خردمندان است.)

۳. سوره غاشیه: ۱۷ ـ ۲۰. (پس آیا به شتر ننگرند که چگونه آفریده شده؟! و به آسمان که چگونه برافراشته شده؟! و به کوه‌ها که چگونه [بر سطح زمین] نصب گردیده؟! و به زمین که چگونه پهن گشته؟!)

٤. نهج البلاغة: ۲۷۰/ خطبه۱۸۵، احتجاج: ۲۰٤/۱. (اگر مردم در عظمت قدرت و بزرگی نعمت و بخشش خداوند متعال فکر و اندیشه کنند [از گمراهی] به راه [راست] باز می‌گردند و از مشقّت و سختی آتش سوزان [قیامت] می‌ترسند.)

٥. بحار الانوار: ٥٤/ ۱۰۷، ۷٤/ ۳۱۸، نهج البلاغه: ۱۲٦/ خطبه ۹۱ (اشباح) (آثار صنعت و نشانه های حکمت او در همه مصنوعاتی که ایجاد کرده آشکار است. پس هر آنچه آفریده حجت و دلیل بر اوست.)

اما در ورود در مسائل الهیات به بسط و تفاصیل آزادی که اهل معقول یا عرفاء وارد می‌شوند همان بحث و کلام در کنه خداست که ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾.[1]

مسأله، مسأله فقهی و عرفانی یا فقهی و فلسفی نیست. چون موضوع این دو علم با هم مغایرند به هم ارتباط ندارند. مسأله، مسأله مکتب انبیاء و ائمه علیهم‌السلام و مکتب فلاسفه و به اصطلاح عرفاست که با هم اگر تباین کلّی نداشته باشند تصادق کلی و تام نیزندارند. مکتب انبیاء اطمینان‌بخش و روشنگراست و در تفاصیل امور الهیات هرچه از آنها رسیده حتمی است و میلیاردها بشررا در طول تاریخ به خدا رهنمون ساخته است. امّا فلسفه به معنی عام، گاه به انکار خدا یا به انکار بعض صفات خدا یا نبوت یا معاد منتهی شده است.

اگر نصیحت می‌کنیم و هشدار می‌دهیم غرض این است که شخص خودش به فکر خطرات این راه باشد و بداند که این شناختی را که فلسفی یا عارف اصطلاحی دنبال آن است نه از او خواسته‌اند و نه برای بیشترمردم در همه مسائل قابل وصول است، حال می‌خواهند قبول کنند یا نکنند.

من آنچه شرط بلاغ است با تو می‌گویم

تو خواه از سخنم پند گیرو خواه ملال[2]

قراردادن فلسفه- آن هم نه فلسفه خالص، بلکه مختلط با، به اصطلاح عرفانِ عرفاءِ معلوم الحال که از آن به حکمت متعالیه تعبیر می‌کنند- در برنامه درسی

---

۱. سوره طه: ۱۱۰. (آنچه را که پیش روی آنها و پشت سرآنها است می‌داند [از گذشته و آینده آنان با خبراست] و دانش آنان بر[ذات بی چون و علم بی کران] او احاطه ندارد.)

۲. کلیات سعدی: ۷۳۰.

حوزه‌ها و دانشگاه‌ها همین خطر را دارد که حاصل آن صاحبان مشارب باطله و منحرف و تبدیل حوزه دینی و مذهبی و جعفری به حوزه فلسفی یونانی و این و آن، و به قول بعضی حکمت متعالیه خواهد شد.

تعجب است که می‌فرمایید: مگر دین خلاصه شده است در فقه اصطلاحی. مگر کسی گفته دین در فقه اصطلاحی خلاصه شده است؟! بسیاری از فقهاء قدماء بخش اول کتاب‌هایشان را به مباحث اعتقادی برگرفته از کتاب و سنت اختصاص داده‌اند.[۱] این که شخصی در مباحث عقیدتی طبق هدایت اسلامی مهتدی شود به مراتب از این که در مسائل عملی و فروع فقهی از اسلام الهام بگیرد مهمتر است. دین عقیده است. معرفت به خداست. ایمان به خدا، به انبیاء، به ملائکه، به معاد، به امامت ائمه علیهم‌السلام و امور دیگر و بعد هم فقه است.

حدیث متعمّقین در آخر الزمان

۵ ـ راجع به این حدیث هم تصور فرموده‌اید که از آن مدح متعمّقین در این رشته از مسائل الهی استفاده می‌شود با این که ممکن است مراد از آن ترغیب به ترك تعمّق و ذمّ متعمّقین باشد.

حدیث این است: در کتاب توحید شیخ اجل صدوق علیه الرحمة روایت مرفوعه‌ای به این لفظ روایت شده است:

سُئِلَ عَلِیُّ بنُ الحُسَینِ علیهما‌السلام عَنِ التَّوحِیدِ فَقالَ: «إِنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ یكُونُ فِی آخِرِ الزَّمانِ أَقوامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأَنزَلَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ) وَالآیاتِ مِن سُورَةِ

۱. مثل «کشف الغطاء» مرحوم کاشف الغطاء «الرسالة السعدیة» علامه حلی و «الاقتصاد فیما یجب علی العباد» شیخ طوسی.

الحَدِيدِ إِلى قَولِهِ (وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) فَمَن رامَ ماوَراءَ هُنالِكَ هَلَكَ»[۱] و نسخه‌ای که در بحار از آن روایت نقل شده است جمله اخیره به این لفظ است: «فَمَن رامَ ماوَراءَ ذلِكَ هَلَكَ»[۲]

این حدیث اگر مذمت و نکوهش متعمّقین در ذات و صفات و اسماء الله تعالی و فلاسفه و عرفاء اصطلاحی نباشد از آن مدح تعمّق و غور در مسائل الهی استفاده نمی‌شود.[۳]

بر حسب بعض روایات تعمّق در الهیات مذموم است و راسخین در علم کسانی هستند که ترك تعمق نموده‌اند.[٤] ظاهر این حدیث هم این است که چون

---

۱. توحید شیخ صدوق: ۲۸۳ حدیث ۲، کافی: ۹۱/۱/ح۳، باب النسبة.

۲. بحارالانوار: ۳/ ۲٦۳، ۲٦٤/ ح۲۱. (از امام زین العابدین ﷺ در مورد توحید سؤال کردند. آن حضرت فرمودند: به درستی که خدای عزوجل می‌دانست که در آخرالزمان گروه‌هایی هستند که اهل تعمّق‌اند. [از این رو] خدای عزوجل سوره «قل هو الله أحد» و آیات سوره حدید تا «و هو علیم بذات الصّدور» را نازل فرمود. پس هر کس بالاتر از آنجا (آن) را قصد کند هلاک می‌شود.)

۳. وَعَن أَمِيرِالمُؤمِنِينَ ﷺ: «..وَ الْغُلُوُّ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى التَّعَمُّقِ بِالرَّأْيِ وَ التَّنَازُعِ فِيهِ وَ الزَّيْغِ وَ الشِّقَاقِ- فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُنِبْ إِلَى الْحَقِّ وَ لَمْ يَزْدَدْ إِلَّا غَرَقاً فِي الْغَمَرَاتِ وَ لَمْ تَنْحَسِرْ عَنْهُ فِتْنَةٌ إِلَّا غَشِيَتْهُ أُخْرَى وَ انْخَرَقَ دِينُهُ ..». (الكافي: ۲/ ۳۹۲/ ح۱، تحف العقول: ۱٦٦، بحارالأنوار: ٦٥/ ۳۸٤، ٦۹/ ۱۱۹). (امیرالمؤمنین ﷺ فرمودند: ... غلو بر چهار بخش است: ۱- تعمق با فکر و اندیشه. ۲- نزاع و کشمکش در آن. ۳- انحراف و کجی. ٤- مخالفت. هر کس تعمق ورزد به حق رجوع نکرده و جز غرق شدن در گرداب‌ها چیزی بر او افزوده نشود و فتنه‌ای از او رفع نگردد مگر اینکه فتنه‌ای دیگر او را فرا گیرد و دینش دریده شود.)

٤. عَن أَمِيرِالمُؤمِنِينَ ﷺ: «إِنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمُ اللهُ عَنِ الِاقْتِحَامِ فِي السُّدَدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ فَلَزِمُوا الْإِقْرَارَ بِجُمْلَةِ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ، فَقَالُوا: آمَنَّا بِهِ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا، فَمَدَحَ اللهُ اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْماً، وَ سَمَّى تَرْكَهُمُ

در اعصار آینده و آخرالزمان و دور و کورهایی، مثل عصر ورود فلسفه یونانی و اندیشه‌های به اصطلاح عرفانی در جوامع مسلمین گرایش به تعمق در خدا پیدا می‌شود برای این که مسلمانان به مثل این آیات در معرفت خدا اکتفا کنند و در مباحثی که کسی به عمق آن نمی‌رسد غور نکنند و عمیق نشوند این آیات را نازل فرمود تا برای آنها درس خداشناسی باشد و از حدود این آیات تجاوز نکنند والاّ در اثر تعمق هلاك می‌شوند.[1]

التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفْهُمُ الْبَحْثَ عَنْهُ مِنْهُمْ رُسُوخاً، فَاقْتَصِرْ عَلَى ذَلِكَ وَ لَا تُقَدِّرْ عَظَمَةَ اللهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ». (بحارالأنوار: ۳/ ۲۵۷/ح۱۰٤/۲۷۷) (امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: همانا ثابت‌قدمان در علم و دانش آنهایی هستند که خداوند آنها را از ورود به درهایی که در برابر امور غیبی و پنهانی قرار گرفته بی نیازشان کرده است. چرا که آنها نسبت به آنچه که پوشیده و در پرده است و تفسیر آن را نمی‌دانند به جهل خویش اقرار کردند و گفتند: ما به آن ایمان آوردیم. همه از نزد پروردگار ماست. پس خداوند اعتراف ایشان به ناتوانی از رسیدن به آنچه که احاطه‌ای به علم و دانش آن ندارند را ستایش کرده و تعمق نکردن آنها در آنچه که بحث و گفتگو از حقیقت آن را به آنها تکلیف نکرده رسوخ و استواری نامیده است. پس تو نیز بر آن بسنده کن و عظمت خداوند سبحان را به اندازه عقل خود نسنج که هلاک خواهی شد.)

۱. علاّمه مجلسي رحمه الله در ذیل این حدیث نوشتند: ظاهِرُهُ المَنعُ عَنِ التَّفَكُّرِ وَالخَوضِ فِي مَسائِلِ التَّوحِيدِ وَالوقُوفُ مَعَ النُّصُوصِ. (ظاهر این حدیث نهی از تفکر و تعمق ورزیدن در مسائل توحید و توقف و بسنده کردن به نصوص و روایات است.)

و همچنین محقق لاهیجي در تفسیرش نوشتند: بعضی أجلاّء أخلاّء عصر ـ مَدَّ اللهُ ظِلالَ إفاداتِهِ ـ چنین گفته: که چون حق تعالی می‌دانست که در آخر الزمان جمعی از منتسبان به اسلام موجود می‌شوند که در خود رأیی تابع اقوال زنادقه فلاسفه می‌شوند بنابراین این سوره مبارکه و چندی از آیات سوره حدید را فرستاد تا ایشان خود رأیی نکنند و تبعیت اقوال فلاسفه، و معرفت خدای تعالی را از این سوره و از آیات مذکوره حاصل کنند، پس هر کس که قصد کند غیر این معانی را پس به تحقیق او نابود و از درجه اسلام بیرون است. (تفسیر شریف لاهیجی: ٤/ ۸۸۷).

خدا ﴿لَمْ یلِدْ وَلَمْ یولَدْ﴾ است یعنی: چیزی از او به ولادت و معلولیت و ظهور و تجلی ولادت و وجود نیافته و او نیز از چیزی به ولادت و شبیه ولادت موجود نشده است.

و خلاصه، از این روایت نهی از تعمّق در مسائل الهی و بسنده کردن تکلم در آن در همان محدوده مستفاد عرفی از قرآن استفاده می‌شود. معنایش این نیست که سوره اخلاص و سوره حشر و سوره حدید معانیش در آخرالزمان به وسیله امثال ابن عربی و دیگران فهمیده می‌شود و در عصر نزول نامفهوم بوده است و تعمّق در این مسائل ممدوح است.

٦.این که قرآن ظاهر و باطن و بلکه بطون دارد معنایش این نیست که بطون آن بدون بیان از اهل بیت علیهم‌السلام برای دیگران با تعمق در این بررسی‌های عرفانی قابل درك است تا کسی بتواند بگوید: تفسیر محیی الدین از مثل: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ﴾ به قضاء تکوینی از بطون قرآن است که موسی علیه‌السلام آن معنی را فهمیده بود و هارون نفهمیده بود؛ یا تفسیر بعض دیگر عرش را به فلك الافلاك[1] و کرسی را به فلك ثوابت[2] - و این قبیل تفاسیر و تأویلات که در کلمات این گروه بسیار است- از بطون است. هر چه بگویند اگر چه قریب به لفظ هم باشد مادام که از معصوم نرسیده باشد قابل قبول نیست. ظاهر و باطن قرآن معنایش بحث و فحص از اموری که شرع بحث در آنها را به طور ارشادی یا تکلیفی ممنوع فرموده نیست. در ظاهر قرآن هم اگر دو احتمال یا بیشتر باشد که حتی در بعض آیات از هزارها هم

۱. فلک نهم که محیط بر همه فلک‌هاست. فرهنگ معین: اعلام.
۲. فلک هشتم که کواکب ثابت در آن قرار دارند. فرهنگ معین: اعلام.

بیشتر احصاء شده فقط بر حسب روایات معتبر می‌توان یك احتمال را به قرآن نسبت داد تا چه رسد به باطن قرآن، که حتماً بدون این که به معصوم برسد قابل استناد و اعتماد نیست. به فرض آنچه گفته می‌شود باطن قرآن است فی حد نفسه صحیح باشد نمی‌توان بدون استناد به معصوم آن را باطن فلان آیه دانست زیرا تفسیر به رأی خواهد شد.

شما داستانی از یکی از بزرگان نقل کرده‌اید که ایشان فرموده است: بعض اعاظم برای ما نقل فرمود: روزی در منزل مرحوم آخوند ملا فتحعلی[1] با جمعی از

---

۱. مرحوم حاج آخوند ملا فتحعلی بن ملاحسن سلطان آبادی مدفون در صحن شریف حضرت امیرالمؤمنین ﷺ در نجف اشرف. ایشان تحصیلات خود را ابتدا در ایران آغاز کرد. سپس به عراق مهاجرت نمود و در اواخر عمر صاحب جواهر به درس ایشان حاضر شد. آنگاه به درس شیخ انصاری ﵀ و حاج ملا علی رازی حاضر شد و از آنها کسب علم نمود، آنگاه در سال ۱۲۹۲ با میرزای شیرازی نجف را به قصد سامرا ترک کرد. در این مهاجرت مرحوم حاج شیخ فضل الله نوری ﵀ داماد ایشان و حاج میرزا حسین نوری ﵀ همراه ایشان بودند. ایشان تا پایان حیات میرزای شیرازی در سامرا بود و پس از فوت ایشان به کربلا مهاجرت نمود. او در غایت جلالت و بزرگی، ورع، زهد و تقوی بود. ایشان متعبدی متهجد و پرهیزکاری خداشناس و اندیشمند بود. در تمام دوران عمر لباس او از کرباس تجاوز ننمود و خوراکش پیوسته نان جو یا گندم بود که از آرد الک نشده به دست می‌آمد. آنچه را که در دوره‌های سال از زوائد متعارف از زندگی مردم بود ترک می‌کرد. او دائم الذکر، سکوتش طولانی و تفکرش بسیار بود. به کمترین چیزی که می‌شد به آن زندگی کرد قناعت می‌نمود. در امور دنیایی بسیار کم سخن می‌گفت همیشه از دیگران به خیر و نیکی یاد می‌کرد چه در حیاتشان و چه پس از وفاتشان. سرانجام این عالم عالی قدر در روز پنج شنبه چهارم ربیع الاول ۱۳۱۸ هجری هنگام طلوع فجر در کربلای معلی به دیار باقی شتافت. جنازه‌اش به نجف اشرف منتقل و در مقبره سید صدرالدین- که از داخل صحن مطهر از باب سلطانی در حجره سمت راست قرار دارد- به خاک سپرده شد. (اعیان الشیعة: ۳۹۲/۸، طبقات اعلام الشیعة (نقباء البشر فی القرن الرابع عشر): ۱۰/۱۷/ش۱۹)

اعیان از جمله سید اسماعیل صدر[1] و حاجی نوری[2] و سید حسن صدر[1] - رضوان الله علیهم اجمعین - حاضر شدیم و آخوند ملا فتحعلی این آیه را تلاوت کرد:

---

۱. سید اسماعیل بن سید صدرالدین عاملی اصفهانی از اعاظم علماء و بزرگان مراجع تقلید. در سال ۱۲۵۸ در اصفهان متولد شد و فقه را نزد علامه شیخ محمد باقر اصفهانی فرا گرفت. در سال ۱۲۷۱ به نجف اشرف مشرف شد و از ملازمان درس علامه فقیه شیخ راضی آل خضر نجفی شد و در درس شیخ مهدی نوه مرحوم کاشف الغطاء شرکت نمود. آنگاه از خصیصین مرحوم میرزای شیرازی شد و در طول عمر پیوسته ملازم ایشان بود و اندکی پس از تشرف ایشان به سامراء او نیز به سامرا هجرت نمود و تا سال ۱۳۱٤ در آنجا بود. آنگاه به کربلا هجرت نمود. او از مراجع بزرگ تقلید بود تا اینکه در ۱۲ جمادی الاولی ۱۳۳۸ در کاظمین رحلت نمود و در مقبره مشهور در رواق حرم به خاک سپرده شد. (طبقات اعلام الشیعة (نقباء البشر فی القرن الرابع عشر): ۱۵۹/۱۳/ش۳۵۵).

۲. حاج میرزا حسین بن میرزا محمد تقی نوری طبرسی، پیشوای بزرگان حدیث و رجال در دوران اخیر و از بزرگان علمای شیعه و رجال اسلام در عصر حاضر. وی ۱۸ شوال ۱۲٥٤ ق در یکی از روستاهای «نور» مازندران به دنیا آمد. او مقدمات را در زادگاه خود فرا گرفت، پس از آن به تهران آمد و از آنجا به نجف مشرف شد و از اساتیدی همچون شیخ عبدالحسین طهرانی معروف به شیخ عراقین، حاج ملا علی کنی، شیخ انصاری، ملافتحعلی سلطان آبادی و میرزای شیرازی بهره برد. او سالیانی به همراه استادش میرزای شیرازی ساکن سامرا بود. او یکی از نمونه‌های سلف صالح بود که وجودشان در این روزگار چون کیمیا کمیاب است. اسطوره‌ای غریب و اعجوبه‌ای عجیب و آیتی از آیات شگفت‌آور پروردگار بود. سرانجام این عالم عامل در شب چهارشنبه سه روز مانده به پایان ماه جمادی الثانیة ۱۳۲۰ به رحمت ایزدی پیوست و بنا به وصیت خویش در ایوان سوم از سمت راست باب قبله از داخل صحن شریف علوی به خاک سپرده شد. ایشان آثار متعددی از جمله کتاب گران‌سنگ مستدرک الوسائل، نجم ثاقب، کشف الاستار، نفس الرحمان و لؤلؤ و مرجان از خود برجای گذاشت. (طبقات اعلام الشیعة (نقباء البشر فی القرن الرابع عشر): ٥٤٣/١٤/ش٩٧٤)

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ ...﴾[۲] پس از آن شروع به تفسیر: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ...﴾ نمود و بعد از بیان طولانی، آن را به معنائی تفسیر نمود که چون شنیدند واز او طلب توضیح نمودند از عدم انتقال خودشان به آن معنی پیش از بیان او، استغراب نمودند. سپس روز دوم نزد او حضور یافتند و او به معنای دیگری آیه را تفسیر نمود غیر از معنای اولی. باز هم از او توضیح خواستند و از عدم انتقال خودشان به آن

---

۱. سید حسن بن سید هادی موسوی عاملی مشهور به صدر از بزرگان علمای عصر خویش بود. وی روز جمعه ۲۹ رمضان ۱۲۷۲ در کاظمین به دنیا آمد. دروس ابتدایی و سطح را در آن آستان پاک نزد والد معظم خویش و اساتید آنجا فرا گرفت، آنگاه برای سطوح عالیه به نجف اشرف مهاجرت نمود و از جمعی از اساتید آن زمان که از شاگردان صاحب جواهر و شیخ انصاری بودند اخذ علم نمود تا اینکه به درجه اجتهاد رسید. سپس به سامرا مهاجرت کرد و به جمع شاگردان میرزای شیرازی پیوست و از وی کسب علم نمود و در نزد ایشان جایگاهی بس رفیع و بلند یافت و از ارکان بحث او و استوانه‌های حوزه علمی او و از شاگردان مبرّز او شد تا اینکه میرزای شیرازی رحلت فرمود. آنگاه به کاظمین مراجعت نمود و به تألیف و تصنیف در علوم مختلف مشغول شد. او از نوادر روزگار و نوابغ زمان بود. او پیوسته حال مراقبه داشت و بر نفس خویش مسلط بود. او بسیار با ورع و تقوی بود و در عبادت و زهد و جهاد با نفس منزلتی عظیم داشت. وی در اعلاء مذهب شیعه سعی وافری داشت و به آنچه موجب پیشرفت این مذهب می‌شد اهتمام می ورزید. سرانجام این عالم عالی‌مقام در شب پنج شنبه ۱۱ ربیع الاول ۱۳۵٤ در بغداد به رحمت الهی پیوست و جنازه ایشان را با تشییعی عظیم به کاظمین آوردند که علماء و نماینده پادشاه و سائر مقامات حکومتی و عامه طبقات مردم نیز در آن شرکت داشتند. آنگاه ایشان را در کنار مرقد والد معظمش در حجره‌ای از حجرات صحن شریف کاظمین به خاک سپردند. (طبقات اعلام الشیعة (نقباء البشر فی القرن الرابع عشر): ۱۳/٤٤٥/ش۸۷۳).

۲. سوره حجرات: ۷.

معنی تعجب کردند. سپس روز سوم حاضر شدند و مانند روز اول و دوم بود و به همین گونه هر روز بعد از روز دیگر نزد او حاضر می‌شدند و او تفسیر دیگر می‌گفت تا سی روز که قریب سی معنی بیان کرد و آن بزرگان هر چه از او می‌شنیدند از او طلب توضیح می‌کردند.

صحت این حکایت اگر مورد تردید قرار نگیرد و مثل اخباری که «رَوی فُلانٌ عَن بَعضِ شُیوخِهِ» تلقی نشود، به هر حال متن و مضمونش غریب است. این که هر روز ایشان آیه را به یك معنائی تفسیر می‌کرده و روز دیگر به معنای دیگر تا سی روز، چگونه بوده است؟ لابد اگر این بزرگان روزهای دیگر هم می‌رفتند باز معنای دیگر از او می‌شنیدند و چرا نرفتند و هر روز در ارتباط با همه قرآن چنین تفسیری را- که همه بطون و ظهور قرآن را مشتمل می‌شد و باب جهان علم دیگری که متأسفانه ائمه ﷺ هم نگشوده یا از ایشان بما نرسیده است- ترك کردند؟! همه قابل سؤال است. متأسفانه این بعض اعاظم یکی از این تفاسیر را هم به طور نمونه و برای این که شاهد کلامش باشد نقل نکرده است. چون معلوم است که ادعاء این تفسیرهای سی گانه که نمی‌دانیم چرا فقط تا سی روز ادامه یافته و این بزرگان چرا پس از آن در محضر ایشان حضور نیافتند تا این برنامه را- که به ذهن هیچ یك تا آن زمان نیامده و در هیچ کتاب تفسیری ندیده بودند- ادامه دهد و چرا هیچ کدام آن را یاد داشت نکردند؟

ما گمان نمی‌کنیم جریان به این نحو بوده که آیه را به سی تفسیر و مدلول حجت و معتبر تفسیر کرده باشد. چون چنین تفسیری محتاج به استشهاد به روایات و احادیث است، والاّ تفسیر به رأی یا شبه آن می‌شود که به شخص متورّعی مثل آخوند ملافتحعلی نمی‌توان نسبت داد. حمل بر صحت و معنای

مقبول این حکایت- با جهات استبعادی که در وقوع آن است- این است که مطالبی که او می‌گفته به عنوان احتمال و وجوه مختلف بوده، نه این که در این سی روز هر روز یك معنای معتبر و تفسیری از آیه می‌نموده که به طور جزم آن را مستفاد از آیه می‌دانسته و این بزرگان- که بر حسب این حکایت در این سی روز با هم اتفاق بر حضور در مجلس او داشته‌اند- آن وجوه را- که حتی یکی از آنها را نقل نکردند- به عنوان مفاد و مراد از آیه قبول می‌کردند، و الاّ بیان احتمالات متعدد در تفسیر آیات از اهل نظر و علم و ذوق ممکن است و آیاتی که در معنای آن به احتمال، وجوه بسیار گفته شده باشد یا تصور شده باشد متعدّد است.

حتی در بعض آیات از این احتمالات بیش از هزار بلکه در یك آیه تا بیش از یك میلیون و دویست هزار احتمال هم شمارش کرده‌اند که اگر بخواهند در هر روزی یکی از آن احتمالات را بگویند و بررسی نمایند -نه سی روز- که یك میلیون و دویست هزار روز -یعنی بیش از سه هزار سال- می‌شود.

حاصل این است که: بیان احتمالات در مراد از آیه و تفسیر آن ممکن است اما تفسیر قطعی و بیان مراد از ظاهر و باطن قرآن و یا تعیین و ترجیح یکی از احتمالات و حمل آن بر ظاهر قرآن اگر مستند به فرمایش معصوم ﷺ نباشد از هر کس که باشد و هر کس بگوید حجت نیست و به ادعاء کشف و ریاضت نمی‌توان چیزی را به خدا و کتاب خدا و پیامبر خدا و اولیاء خدا ﷺ نسبت داد. معلوم است که مرحوم آخوند ملا فتحعلی که محدّثی مثل حاجی نوری- با آن شدت و اصرارش در محکوم کردن فلسفه و عرفان اصطلاحی- با او اُلفت و مخالطت داشته از این دعاوی نداشته و حتماً از آنها نبوده است که قرآن را به آراء عرفانی و فلسفی حمل نماید. أَعلَی اللهُ مَقاماتِ عُلَمائِنَا العامِلِینَ.

در بیان ظاهر و باطن بودن خداوند

۷.اما این که در ضمن بیانات خودتان به بعض آیات و روایات اشاره کرده‌اید که به زعم بعضی بر بعض مشارب این گروه- مثل احاطه وجودی حق یا ربط اشیاء به او عَزَّ اسمُهُ به تجلی و ظهور- قابل انطباق است به طور اجمال آنها را بررسی می‌نمائیم.

الف .اما آیه کریمه: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[1] معنایش ظاهراً اثبات توحید در این صفات است. او اوّل است؛ زیرا پیش از همه بوده و چیزی پیش از او نبوده است. و آخر است؛ زیرا بعد از همه هست و یکی از معانی: «ما رَأَینا شَیئاً إلاّ وَرَأَینَا اللهَ قَبلَهُ وَبَعدَهُ»[2] است.

و اما ﴿الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ این دو کلمه بر هر چیزی به حسب خود آن چیز اطلاق می‌شود. مثلاً: جسم انسان و حیوان و سائر محسوسات به حواس ظاهره «ظاهر» آنها همان بخش از آن است که به حواس محسوس می‌شوند و «باطن» آنها چیزهائی است که به این ظاهر محسوس پوشیده شده است. و گاهی می‌گوئیم: «ظاهر انسان» و مقصود از آن کل این بخش جسمانی او است و باطن او نفس او و حقیقت او است. چنانکه کل عالم صورت و شهادت را عالم ظاهر و عالم غیب را عالم باطن می‌گوئیم.

و گاه ظاهر و باطن را بر چیزی اطلاق می‌کنیم به اعتبار این که معرفت وجود او بدیهی و فطری و ظاهر و آشکار است ولی معرفت حقیقت او محال و خارج از

---

۱. سوره حدید: ۳. (او آغاز و پایان و آشکار و نهان است).

۲. شرح نهج البلاغة ابن میثم: ۱۷۳/۲. کلام بعض از سالکین.

ادراک است. به چنین وجودی- که غیر از وجود خداوند متعال نیست- «ظاهر» می‌گوئیم. چون تصدیق وجود او بدیهی و فطری و برای همه ظاهر و آشکار است و «باطن» می‌گوئیم، چون کنه و حقیقت او مخفی و منزّه از ادراک است.

فَهُوَ جَلَّ شَأنُهُ هُوَ الظّاهِرُ وَهُوَ الباطِنُ مُتَوَحِّدٌ فِيهِما مُتَفَرِّدٌ بِهِما فَهُوَ ظاهِرٌ لِأَنَّ مَعرِفَتَهُ البَدِيهِيةَ حاصِلَةٌ لِكُلِّ أَحَدٍ لِقَضاءِ فِطرَتِهِ عَلَيهِ وَباطِنٌ لِأَنَّ مَعرِفَتَهُ الحَقِيقِيةَ لا تَحصُلُ لِأَحَدٍ مِمَّن سِواهُ.

وَيمكِنُ أَن يقالَ فِي وَجهِ إِطلاقِ الاِسمَينِ الشَّرِيفَينِ عَلَيهِ تَعالى أَنَّهُ ظاهِرٌ بِآياتِهِ وَمَخلُوقاتِهِ كَما أَنَّ كُلَّ صانِعٍ ظاهِرٌ بِمَصنُوعاتِهِ وَكُلَّ بانٍ ظاهِرٌ بِبِنائِهِ وَكُلَّ كاتِبٍ ظاهِرٌ بِكِتابِهِ، وَباطِنٌ بِذاتِهِ وَكُنهِهِ وَحَقِيقَتِهِ. أَو أَنَّهُ ظاهِرٌ عَلَى الجَمِيعِ وَمُستَولٍ عَلى كُلِّ ما هُوَ غَيرُهُ، وَباطِنٌ وَمَحجُوبٌ عَن غَيرِهِ وَمُنَزَّهٌ عَن أَن يُحاطَ بِهِ.[1]

---

۱. پس او- که شأنش بزرگ و عظیم است- آن کسی است که ظاهر است و باطن و در این دو صفت یگانه و بی مانند است. او ظاهر است زیرا که هر کسی به حکم فطرت خویش معرفت بدیهی و روشن او را داراست، و باطن است زیرا که معرفت و شناخت حقیقی او برای هیچ کس- غیر از او- حاصل نمی‌شود. همچنین در مورد نامیدن خداوند متعال به این دو اسم شریف می‌توان گفت: او به واسطه نشانه‌ها و مخلوقات خویش «ظاهر» است، همچنانکه صانعی به واسطه مصنوعات خویش و هر سازنده‌ای به سبب ساختمان خویش و هر نویسنده‌ای به وسیله نوشته خویش ظاهر و آشکار است؛ و او «باطن» است یعنی ذات و کنه و حقیقت او پوشیده و مخفی است. یا [می‌توان گفت] او «ظاهر» است یعنی بر همگان و آشکار و بر هر چیز غیر از خویش چیره و غالب است؛ و «باطن» است یعنی از غیر خویش پوشیده و مستور است و از اینکه کسی به او احاطه پیدا کند، منزه و مبرّاست.

و بالجملة: معنی «هُوَ الأَوَّلُ» ... این نیست که اول و آخر و ظاهر و باطن، همه مراتب وجود او یا امواج بحر غیر متناهی وجود او یا همه فیض منبسط[1] و وجه مربوط به او یا تجلی و ظهور آن وجود واحد شخصی هستند یا این که او ـ العِیاذُ بِاللهِ ـ همه اینها است و اول و آخر و ظاهر و باطن واحد است. یعنی: کثرتی نیست و همه اویند و او همه است و خالق و مخلوق و بدیع و مُبدَع و ساجد و مسجود همه یکی است.[2]

چنان که: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ نیز بگویند، معنایش این است که: اول و آخر و ظاهر و باطن همه اویند پس وقتی او اوّل است، او آخر است، او ظاهر است، او باطن است و او هم این است و هم آن است، او همه است یا همه اویند.

در این نظرها اول و آخر و ظاهر و باطن همه تعینات و غیرواقعی هستند و آنچه در آنها واقعیت است همان او است.

به هر حال هر چه بگویند و در تعبیراتی که دارند دقیق شوند از این آیه کریمه این معانی استفاده نمی‌شود و مفهوم ظاهر آن، همان است که در روایات شرح داده شده است. مثلاً او اول است معنایش نفی اوّلیت حقیقی از «کُلُّ ما یقالُ عَلَیهِ الأَوَّلُ»[3] است. زیرا که اول آن چیزی است که قبل از او چیزی نیست نه این که اوّل

۱. به پاورقی شماره ۲ صفحه ۵۳ مراجعه شود.

۲. به پاورقی‌های شماره ٤ صفحه ۱۱۱ ، شماره ۳ صفحه ۱۱۲، شماره ۱ و ۲ صفحه ۱۱۳، شماره ۳ و ٤ صفحه ۱۱٤ و شماره ۱ صفحه ۱۳۵ مراجعه شود.

۳. هر آنچه به او اوّل گفته می‌شود.

و آخر او است و اوّلیت و آخریت همه تعینات و تطوّرات او است و واقعیتی به عنوان اوّل و آخر اگر چه بالاضافه باشد وجود نداشته باشد!

و عجیب این است که مثل ابن عربی بگوید: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[۱] هم، همین معنی را دارد که قضاء، قضاء تکوینی است.[۲] هر که را بپرستی او را پرستیده‌ای و ذکر هر کسی را بنمائی ذکر او را گفته‌ای، و عجیب‌تر این که کسی ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ را هم به این معنی تفسیر کند که مراد این باشد که ما همه از مسلمان و گبر و ترسا و بت‌پرست و ملحد همه تو را عبادت می‌کنیم و از تو طلب یاری می‌نمائیم. چون همه تو هستی و مغایرت و دوئیت در کار نیست.

حقاً انسان متحیر می‌شود اگر واقع این است پس این حرف‌ها و این قضاء تکوینی و این گفتن‌ها همه پوچ و بی‌معنی و حرف مفت و بی‌حاصل است. همه او را می‌پرستند همه ذکر او می‌گویند و همه اویند. پرستنده و پرستش شده و ذاکر و مذکور و قائل و قول و حمد و حامد و محمود همه یکی است و دستور حمد و ذکر همه پوچ و باطل است.

اما روایات مؤید آنچه بر حسب فهم عرفی از آیات استفاده می‌شود متعدد است. **فَفِي نَهجِ البَلاغَةِ الشَّرِيفِ: «الْحَمْدُ للهِ الْأَوَّلِ فَلَا شَيءَ قَبْلَهُ وَ الْآخِرِ فَلَا شَيءَ بَعْدَهُ وَ الظَّاهِرِ فَلَا شَيءَ فَوْقَهُ وَ الْبَاطِنِ فَلَا شَيءَ دُونَه...»**.[۳]

---

۱. سوره إسراء: ۲۳.

۲. فصوص الحكم: ۱۹۲/۱. فتوحات مكية: ۴۰۵/۱، ۵۸۹، ۴۰۵/۲، ۲۴۸/۳، ۴۱۵/۴.

۳. نهج البلاغة: ۱۴۰/۱، خطبه ۹۶. (سپاس و ستایش شایسته خداوند است خداوند اول که چیزی پیش از او نبوده و خداوند آخر، که چیزی پس از او نمی‌باشد، خداوند ظاهر که چیزی بالاتر از [ظهور] او وجود ندارد و خداوند باطن که چیزی نزدیک‌تر از او [به اشیاء] نیست.

و در خطبه دیگر می‌فرماید: «**الْحَمْدُ لِلّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ وَ الظَّاهِرِ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِه...**».[۱]

و در خطبه دیگر: «... **هُوَ الظَّاهِرُ عَلَيْهَا بِسُلْطَانِهِ وَ عَظَمَتِهِ وَ هُوَ الْبَاطِنُ لَهَا بِعِلْمِهِ وَ مَعْرِفَتِه...**».[۲]

و در خطبه دیگر می‌فرماید: «... **الظَّاهِرِ بِعَجَائِبِ تَدْبِيرِهِ لِلنَّاظِرِينَ وَ الْبَاطِنِ بِجَلَالِ عِزَّتِهِ عَنْ فِكْرِ الْمُتَوَهِّمِينَ...**».[۳]

در بیان معیت خداوند با خلق

ب: آیات دیگر که به آنها اشاره شده است مثل: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[٤] و ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾[٥] و مثل: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾[٦] ظاهر المعنی می‌باشند و از آنها استفاده نمی‌شود که هر کجا سه نفر باشند یا چهار و یا پنج نفر باشند خدا چهارمین یا پنجمین یا ششمین نفر آنها است به معیت حقیقیه و

---

۱. نهج البلاغة: ۱۵۵/۱، خطبه ۱۰۸. (حمد و سپاس سزاوار خداوندی است که با آفرینش خود بر مخلوقات خویش تجلّی نموده و نمایان شده و با برهان روشن خویش بر دل‌های آنان ظاهر و آشکار گشته است.)

۲. نهج البلاغة: ۲۷۵/۱، خطبه ۱۸٦. (اوست که با سلطه و عظمت خود برزمین غالب و مسلط است و اوست که با علم و معرفت خویش بر آن آگاه است.)

۳. نهج البلاغة: ۳۲۹/۱، خطبه ۲۱۳. (آشکار با شگفتی‌های تدبیرش برای آنها که می‌نگرند و نهان و پوشیده به بزرگی و عزتش از اندیشه اندیشمندان.)

٤. سوره مجادله: ۷. (هیچ رازگویی میان سه تن صورت نگیرد جز آنکه او چهارمی آنهاست.)

٥. سوره طه: ٤٦. (من با شما هستم، می‌شنوم و می‌بینم.)

٦. سوره توبه: ٤٠. (خدا با ماست.)

بذاته مثل معیت اشیاء با هم، بِوُجُودِهِ الَّذِی لایدرَكُ کُنهُهُ وَلا یَتَقارَنُ مَعَ غَیرِهِ. بلکه معنایش: معیت علمیه و معیت به نصرت و غلبه و حفظ است؛ بلکه مثل این آیات توجیهاتی را که در وحدت وجود و تجلّی و ظهور دارند نفی می‌نماید و غیریت کامله اشیاء را از حق اثبات، و تولد آنها را از او به طور تجلّی ذاتی سلب می‌نماید.

و به همین معانی که اشاره کردیم سائر جمله‌های بلند معرفت‌بخش علوی -عَلی مُنشِئِها أَفضَلُ التَّحِیةِ وَالسَّلامِ - دلالت دارد مثل: «مَعَ کُلِّ شَیءٍ لابِمُقارَنَةٍ وَغَیرُکُلِّ شَیءٍ لا بِمُزایلَةٍ»[1]. که جمله اوّلی توهم این را که معیت حق با اشیاء به مقارنه و تقارن آنها با یکدیگر مثل مقارنَین و مقترنَین باشد دفع می‌فرماید و در واقع این جمله تنزیه حق تعالی از مقارنت با اشیاء دیگر است و نفی قرین برای او از انسان و ملائکه و سائر مخلوقات است. این معیت، معیت با اشیاء به حفظ وتدبیر و ادامه بقاء وعلم و قدرت برآنها است و از سنخ معیت علّت با معلول و دریا با موج و ذِی الصورة مع الصورة فِی المَرائی والمُتجلّی وما فِی المَجلی و تجلی و ظهور نیست. چون از هرکدام مفاسدی پیش می‌آید که التزام به آنها در عرفان شرعی و اسلامی قابل قبول نیست و بعض صور آن با غیریتی که در جمله بعد می‌فرماید مغایرت دارد.

و اما جمله ثانیه «وَ غَیرُکُلِّ شَیءٍ لابِمُزایلَةٍ» این مطلب را افاده می‌نماید که: غیر هرشیء بودن حق مثل غیربودن سائراشیاء با یکدیگرنیست که حصول هریك

---

۱. نهج البلاغة: ۴۰/۱ خطبه ۱، بحارالانوار: ۲۴۷/۴ /ح۵. (با هرچیزی است نه به شکل همنشینی و غیرهرچیزی است نه به صورت رهایی و جدایی.)

در مکـان واحـد یـا زمـان واحـد بـدون ازالـه و زوال دیگـر ممکـن نیسـت بلکـه ایـن غیریت بِالذّات است.

و به عبارت دیگـر: «غَیرُکُلِّ شَیءٍ» بودن او چنـان نیسـت کـه بِالمُزایلة باشـد و بـا عدم غیریت بِالذّات منافات نداشته باشد.

و هـم چنـین اسـت تفسـیر: «لَیسَ فِی الأَشیاءِ بِوالِجٍ وَلاعَنها بِخارِجٍ»[۱] کـه متبـادر از مثل این کلام ایـن اسـت کـه او از حلـول و دخـول در اشـیا منـزّه اسـت؛ امـا بـه علـم و قـدرت از آنهـا خـارج نیسـت. معـانی دیگـر مثـل تجلـی و ظهـور و اضـافه اشـراقیه[۲] و احاطه وجودی از این عبارات استفاده نمی‌شود؛ زیرا اگر او ـ عَزَّ اسمُهُ ـ از ماسوی کـه تجلّی و ظهور و اضافه اشراقیه است خـارج نباشـد لازم شـود کـه متجلّـی و مجلـی و مضاف و مضاف الیه ـ اگر چه مضاف صرف الاضافة باشـد ـ عـین یکـدیگر باشـند. اگر گفتـه شـود کـه: متجلی و مَجلی عـین یکـدیگر نیسـتند امـا معنـای: «لَیسَ فِـی الأَشیاءِ بِوالِجٍ ولا عَنها بِخارِجٍ» همین است که اشیاء همه تجلّی و ظهور او هسـتند که نـه عـین او هسـتند و نـه او داخـل در آنهـا اسـت و نـه خـارج از آنهـا اسـت چنانکـه

۱. نهج البلاغة: ۲۷٤/۱ خطبه ۱۸٦، احتجاج: ۲۰۲/۱. (داخل در اشیاء و خارج از آنها نیست.)

۲. اضافه اشراقیه به اضافه‌ای می‌گویند که بر خلاف اضافه مقولیه- که نیازمند دو طرف است- از یک جهت و طرف، برقرار است یعنی مضاف نفس اضافه اشراقی است. نه اینکه مضاف امری محقق و غیر از نفس اضافه باشد. مثل اینکه می‌گویند علم خدا به اشیاء عین خلق آنهاست. یعنی نه اینکه اشیاء وجود و تحقق دارند آنگاه خدا به آنها عالم است بلکه به ایـن معنـی کـه علـم خداوند به آنها همان خلق آنها است و چون خداوند به آنها عالم است آنها وجود و تحقق دارنـد و علم باری تعالی است که موجودات را از کتم عدم به منصه ظهور آورده است. لذا می‌گویند: علم خداوند علم فعلی است نه انفعالی. (قاموس المصطلحات الفلسفیة عند صدر المتألهین: ۸۸)

متجلّی از تجلّی خارج نیست و نور شمس- اگر چه مثال کوتاهی است- خارج از شمس نیست و شمس هم داخل در آن نیست و خلاصه: این ربط تجلّی به متجلّی که عبارة أُخری از ربط خلقت به خالق است به این جمله «**لَیسَ فِی الأَشیاءِ بِوالجٍ وَلا عَنها بِخارجٍ**» بیان شده است و معنای دیگری که با این عبارت هر چند مجازاً باشد مناسب‌تر از این نیست.

جواب این است که: اگر می‌خواهید ربط حادث به قدیم را به نحو ظهور و تجلی حق از این عبارت ثابت کنید این معنی از این جمله ابتداءً به ذهن وارد نمی‌شود. متبادر از آن همان معنائی است که اصل آن عند المخاطبین ثابت است؛ و لذا مثل این عبارت را که در واقع قابل حمل بر معنای حقیقی نیست بر آن حمل می‌نمایند.

و اگر می‌گویید: چون این معنی ثابت است و ربط خلق و خالق به ظهور و تجلی است معنی: «لَیسَ ... عَنها بِخارجٍ» جدا نبودن تجلی از متجلّی و خارج نبودن متجلی از تجلّی است. جواب این است که هذا أَوّل الکلام که صدور اشیاء از حق به تجلّی باشد و او با اشیاء، مثل شمس و نور، یا آب و موج، و نفس اضافه و مضاف الیه باشد که این معانی هم با ﴿لَمْ یلِدْ وَلَمْ یولَدْ﴾ و هم با توحید در قِدَم، و هم با نفی ایجاب، و هم با نصوص کثیره قرآنیه و روائیه، و هم با مغایرت بدیهی و واقعی و حقیقی نه اعتباری و مجازی اشیاء با یکدیگر مغایرت دارد.

آیات و روایات و تجلّی ربّ تعالی

اگر کسی بگوید آیه کریمه: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾[1] و روایاتی مثل: «فتَجَلّى لِخَلقِهِ مِن غَيرِأَن يكُونَ يُرى»[2] که از حضرت رسول اکرم ﷺ روایت شده است، و از امیرالمؤمنین ؑ روایت شده است: «فَتَجَلّى لَهُم سُبحانَهُ في كِتابِهِ مِن غَيرِأَن يكُونُوا رَأَوهُ»[3] و در دعاء سمات است: «وَبِمَجدِكَ الَّذِي تَجَلَّيتَ بِهِ لِمُوسى كَلِيمِكَ عَلَيهِ السَّلامُ فِي طُورِ سَيناءَ وَلِإبراهِيمَ خَلِيلِكَ عَلَيهِ السَّلامُ مِن قَبلُ فِي مَسجِدِ الخَيفِ وَلِإسحاقَ صَفِيكَ عَلَيهِ السَّلامُ فِي بِئرِشِيعٍ وَلِيَعقُوبَ نَبِيِّكَ عَلَيهِ السَّلامُ فِي بَيتِ إِيلٍ»[4] همه دلالت بر تجلی و ظهور حق - بِالذّات - دارد که اگر تجلّی عین حق نباشد از حق هم جدا نیست.

جواب این است که: این تجلّیات خاصّه نسبت به انبیاء و ائمّه طاهرین ؑ تعبیر از یك عنایات عالیه و موهبت‌هائی است که با آن شخص مورد عنایت در

---

۱. سوره أعراف: ۱۴۳. (پس چون پروردگارش برآن کوه جلوه کرد آن را متلاشی ساخت و موسی بی هوش برزمین افتاد).

۲. توحید شیخ صدوق: ٤٥/ح٤، علل الشرایع: ۱۱۹/۱/ب۹۹ ح۱. (پس خداوند برای مخلوقات خویش جلوه کرد بدون اینکه دیده شود.)

۳. کافی: ۳۸۷/۸، نهج البلاغة: ۲۰٤/۱/خطبه۱٤۷، بحار الانوار: ۲۲۱/۱۸/ح۵۵. (پس خداوند سبحان در کتاب خویش جلوه کرد بدون اینکه او را ببینند.)

٤. بحار الانوار: ۹۸/۸۷، البلد الامین: ۹۰. ([از تو درخواست می‌کنم] ... به آن مجد و عظمتت که با آن برهمسخن خود موسی ؑ در طور سینا تجلی کردی و پیش از آن برابراهیم ؑ خلیل خود در مسجد خیف و بربرگزیده‌ات اسحاق ؑ در بئرشیع و برپیامبرت یعقوب ؑ در بیت ایل (خانه خدا، بیت المقدس) تجلی نمودی.)

اوج مقامات بلندی از معرفت و بصیرت قرار می‌گیرد که مثل: «... **کُنتُ سَمعَهُ الَّذِی یَسمَعُ بِهِ** ...»[1] بیانی از حال و مقام او می‌شود و در تقرب مثل حدیده مُحماة می‌گردد که اگرچه آتش نیست کار آتش را می‌نماید. خلاصه اینکه الطافی به او می‌شود که او درك می‌کند؛ و می‌توان گفت در مراتب نازله نیز بسیاری از مردم با توفیقات والهامات و زمینه‌ها و کمك‌هائی که به آنها می‌رسد واجد یك مرتبه از مراتب ایمان و ادراك و اعتقاد به «الله» می‌گردند.

البته ما نمی‌خواهیم از پیش خود تجلّی خدا را به مجدش در این اماکن و مواقف، به این انبیاء تعریف کنیم؛ چون خود را خیلی کم پایه‌تر از این معانی می‌دانیم.[2] اما ممکن است تجلّی به مجد، توجیه عبد به توجّه به عزّت و رفعت حق باشد و مثلاً تجلّی به قدرت یا به علم، توجیه عبد به توجّه به قدرت و علم حق تعالی باشد. به هر حال تجلّی به مجد تجلّی به ذات نیست؛ چنانکه تجلّی خدا در کتابش نیز انکشافش به بندگان به واسطه قرآن به صفات جلال و جمالش می‌باشد.

و آنجا که تجلّی خدا را برای خلقش بدون ذکر «ما تَجَلّی بِهِ» ذکر فرموده، ظاهراً مراد تجلّی به کل «ما خَلَقَ» و جمیع آفرینش و الهامات و توفیقات و غیرها است

---

۱. کافی: ۲/۳۵۲/ح۷، محاسن: ۱/۲۹۱/ح۴۴۳/ب۴۷.

۲. دلیل بر این که این معانی و مطالبی که در مثل دعاء سمات است- علی ما هی علیها- در دسترس درك و فهم غیر خدا نیست همان دعائی است که در ذیل این دعای سمات علامه مجلسی ﷺ از مصباح سید بن باقی نقل کرده: «اللّهُمَّ بِحَقِّ هذَا الدُّعاءِ وَبِحَقِّ هذِهِ الأسماءِ الَّتی لایَعلَمُ تَفسیرَها وَ لاتَأویلَها وَلا باطِنَها وَلا ظاهِرَها غَیرُكَ». (بحار الانوار: ۸۷/۱۰۰)

که ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[1] خدا به آسمان‌ها و زمین‌ها برای همه تجلّی کرده است و در هنگام سختی‌ها و شدائد و بلیات بر همه منکشف می‌شود و بر دل‌ها تجلّی می‌کند.

اینها همه تجلی خدا برای خلق به خلق و به افعال الهیه است.

و به عبارت دیگر: خلق و افعال الهی تجلّی و انکشاف حق بر ماسوی است؛ چنان که کتابت کاتب و بِناء بانی و صُنع صانع، کشف از وجود کاتب و صانع و بانی دارد. ماوراء این گونه تجلّیات که همه افعال الله و آیات الله است و برخی از آنها عام و برخی خاص و به مناسبات و احوال عباد و سعی خود آنها در فکر و عمل و غیره حاصل می‌شود؛ ماوراء این معانی، اگر تجلّی به تجلّی دریا به امواج و ظهور به شئون و اطوار شود با نصوص شرعیه سازگار نیست.

امیرالمؤمنین ﷺ می‌فرماید: «**الحَمدُللهِ المُتَجَلّی لِخَلقِهِ بِخَلقِهِ**»[2] و هم می‌فرماید: «**بِها تَجَلّی صانِعُها لِلعُقُولِ**»[3] و در دعاء شب بیست و هفتم رجب است: «**اللّهُمَّ إِنّی أَسئَلُكَ بِالتَّجَلّی الأَعظَمِ فِی هذِهِ اللَّیلَةِ**»[4] این تجلّی ظاهراً همان بعثت حضرت خاتم

---

۱. سوره لقمان: ۲۵. (و اگر از آنان بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ خواهند گفت: خدا.)

۲. نهج البلاغة: ۱/۱۵۵/ خطبه ۱۰۸، بحار الانوار: ۲٤۰/۳٤. (حمد و سپاس مخصوص خداوندی است که با آفرینش خود بر مخلوقاتش تجلی کرده است.)

۳. نهج البلاغة: ۱/۲۷۳/ خطبه ۱۸٦، بحار الانوار: ۲۳۰/٤. (سازنده آن آلات و ابزار به وسیله آنها برای عقول تجلی کرده است.)

٤. البلد الامین: ۱۸۳، مصباح کفعمی: ۵۳۵. (خداوندا! همانا من به آن تجلّی اعظم در این شب از تو درخواست می‌کنم.)

الانبیاء ﷺ و رسالت او به آن شرایع تامّه جامعه کامله الهیه است. این معانی با تجلّی و ظهوری که در ربط حادث به قدیم و معلول به علت .این افراد به اصطلاح عارف .می‌گویند سازگار نیست؛ و تجلّی ذاتی و فیض منبسط و این اصطلاحات از این نصوص استفاده نمی‌شود؛ افزون بر آن که فی حدّ نفسه و به حسب معنی، همان معایبی را دارد که به بعض آنها اشاره کردیم.

و اما آیه کریمه: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾[1] اگر از طریق روایات تفسیر شود به نظر می‌رسد تفسیر و معنایش تجلّی خدا «بِبَعضِ آیاتِهِ» است همانطور که در موارد دیگر در روایات است «المُتَجَلِّی لِخَلقِهِ بِخَلقِهِ» و مناسب مقام، همان تجلی به آیات مثل استیلاء نور قاهر و غالب و کوه‌شکن باشد که مانند رعد جهان‌سوز بر چیزی فرود آید و آن را نابود سازد؛ و دیدن آن، حضرت موسی ﷺ -آن پیغمبر نیرومند و قوی‌دل- را بی‌هوش سازد.

و مؤید این تفسیر است این که بعضی گفته‌اند: «لام» در اینجا به معنی «باء» است.

به هر حال اگر از غیر طریق اهل بیت ﷺ کسی در تفسیر سیر کند، تفسیر این آیه و تجلّی ربّ به کوه- که از غیر ذوی العقول است- چگونه برای ما قابل فهم و درك می‌شود؟ تجلّی و ظهور الهی که این گروه در بیان ربط ماسوی به حق تعالی و صدور اشیاء از او، از تعبیر «خلقت و علّیت» وافی‌تر شمرده‌اند، چرا در همه جا سبب تحقق این ربط و این اضافه .و به عبارت ساده‌تر: وجود اشیاء ـ می‌شود و در این جا سبب اندکاك و از هم پاشیدگی می‌گردد؟! آیا بهتر نیست که در تفسیر آن

---

۱. سوره اعراف: ۱۴۳.

به همان تفسیر روائی- که أَحکَمُ التَّفاسیر است- اکتفا کنیم و با تمسّک به مثل این آیه شریفه ـ که اگر متشابه نباشد بدون تفسیر از اهل بیت علیهم السلام به طور جزم نمی‌توان آن را معنی و تفسیر نمود. مسلك و مشرب عرفانی بسازیم و از ربط حادث به قدیم که بر حسب آیات از آن تعبیر به خلقت و خالق و مخلوق شده تعبیر به علّیت و معلولیت و علّت و تجلّی و ظهور بنمائیم تا به زعم خود «وحدت شخصی وجود و موجود» بگوئیم؟!

مباحث اعتقادی با فقهی و رجالی مقایسه نمی‌شود

۸ .ایراد کننده محترم اختلافات در مباحث اعتقادی را با اختلافات علماء فقه و رجال مقایسه فرموده است که طبع بحث مقتضی آن است و قابل تحرز نیست و طبعاً هر کجا برهان عقلی با ظهور لفظی و نقلی مصادم شد باید اخذ به برهان نمود و دست از ظاهر لفظ برداشت و به بیان دیگر: برهان قطعی عقلی را مانند قرینه عقلیه بر عدم اراده معنی ظاهر از لفظ گرفت.

جواب این است که: اولاً: مقایسه اختلاف بین علماء رجال و ادب و فقه و اصول با اختلاف در مباحث اعتقادی دقیق و نظری، قیاس مع الفارق بَل مع الفوارق است.

در آن مسائل اجتهاد و بحث، آزاد و بلکه لازم است و به مبحث تفاصیل الهیات و بخش‌هائی از آن که مردم مکلّف به بحث در آن نیستند- بلکه فی الجمله منهی عنه است- ارتباط ندارد؛ والاّ در هر علم، فقه و اصول و ادبیات و طبّ و فیزیك و شیمی و نجوم و ریاضیات اختلاف نظر و ردّ و ایراد بسیار است، و اشتباه در آنها مسئولیتی ندارد یا اشتباه کننده معذور است.

ولی در این علم اگر با عدم تکلیف و نهی از تکلّف، کسی به غور در این مباحث بپردازد- اگر چه برای او قطع حاصل شود- در اشتباهش به علّت این که مبادی آن اختیاری بوده است بی‌تقصیر شمرده نمی‌شود و مغفور و معذور نیست و قاعده:

«الإیجابُ أَوِ الإمتِناعُ بِالإختِیارِ لایُنافِی الإختِیارَ»[1]

در اینجا هم جاری است؛ و اگر نتیجه بحث او با ظواهر آنچه اسلام بر آن دائر است مخالف بود و او به آن معتقد شده بود حکم به اسلامیت مشکل است؛ بلکه در بعض موارد منفی است. به هر حال این مقایسه بی‌مورد است.

و اما این که در ضمن به کلام شیخ انصاری رحمه‌الله تشبّث نموده‌اید که فرموده است:

وَالَّذِی یقتَضِیهِ النَّظَرُ وِفاقاً لِأَکثَرِ أَهلِ النَّظَرِ أَنَّهُ کُلَّما حَصَلَ القَطعُ مِن دَلِیلٍ عَقلِیٍّ فَلا یَجُوزُ أَن یعارِضَهُ دَلِیلٌ نَقلِیٌّ، وَ إِن وُجِدَ ما ظاهِرُهُ المُعارَضَةُ فَلابُدَّ مِن تَأوِیلِهِ إِن لَم یُمکِنْ طَرحُهُ، وَکُلَّما حَصَلَ القَطعُ مِن دَلِیلٍ نَقلِیٍّ مِثلَ القَطعِ الحاصِلِ مِن إِجماعِ جَمِیعِ الشَّرائِعِ عَلی حُدُوثِ العالَمِ زَماناً فَلا یَجُوزُ أَن یَحصُلَ القَطعُ عَلی خِلافِهِ مِن دَلِیلٍ عَقلِیٍّ مِثلَ استِحالَةِ تَخَلُّفِ الأَثَرِ عَنِ المُؤَثِّرِ...»[2]

---

۱. قاعده‌ای معروف که در علم کلام و اصول از آن بحث می‌شود و مفادش این است که: چیزی که به واسطه اختیار انسان بر او واجب یا ممتنع می‌گردد و انسان در انجام یا ترک آن مضطر می‌شود با اختیار او منافات ندارد. ر.ک: البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة: ۹۷/۲، ۴۲۰- جامع الافکار و ناقد الانظار: ۳۲۷/۱-۳۲۸ دلائل الصدق: ۲۷۰/۳، شرح تجرید الاعتقاد: ۴۴۱، اجود التقریرات: ۱۵۰/۱، فوائد الاصول: ۴۴۷/۱، نهایة الافکار: ۳۱۹/۱، نهایة الدرایة: ۳۵۳/۲.

۲. فرائد الاصول: چاپ جدید: ۵۷/۱، چاپ قدیم: ۱۰-۱۱. (و آنچه را که فکر و نظر اقتضاء می‌کند و مورد اتفاق نظر بیشتر دانشمندان است این است که هرگاه از دلیل عقلی [نسبت به چیزی]

عرض می‌کنیم ظاهر این است که فرمایش ایشان در مطلب مورد سخن ما نیست و مواردی را که بر می‌شمارند غیر از مورد ما است. مورد ما، از مواردی است که شرع از تکلّم و تفکّر در آنها نهی کرده است مثل: تفکر در ذات و تعمّق در مسائل الهیات بیش از آنچه ارشادات قرآن کریم، هادی و متضمن آنهاست. ولی ایشان- کَأَنَّه- معارضه دلیل عقلی را با دلیل نقلی بر دو گونه تقسیم نموده است:

نخست آنکه: مطلب مورد بحث و تعارض به اجماع و دلیل قطعی از شرع ثابت نشده باشد و صرفاً ظاهر دلیل مثل قرآن و روایت بر آن دلالت داشته باشد بدون این که در آن معنی نص باشد. در این صورت دلیل قطعی عقلی قرینه و صارف ظهور آن لفظ از معنای ظاهری آن است که ایشان می‌فرماید:«چاره‌ای از تأویل ظاهر نیست».

و ما عرض می‌کنیم با این قرینه عقلیه لفظ از ظهور در معنای خود ساقط می‌شود نه این که لفظ را ظاهر بدانیم و آن را تأویل کنیم مثلاً در: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[1] یا ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[2] یا ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[3] و امثال این ظواهر اگر کسی بگوید: ظاهر در جسم بودن مبدأ اعلی است هر چند ما آن را بر حسب

قطع حاصل شود پس جایز نیست که دلیل نقلی با آن معارضه کند و اگر دلیلی یافت شود که ظاهرش معارضه است- اگر کنارگذاشتن آن ممکن نباشد- چاره‌ای از تأویل آن نیست. و هر گاه از دلیل نقلی [نسبت به چیزی] قطع حاصل شود همانند قطعی که از اجماع تمامی ادیان الهی بر حدوث زمانی عالم حاصل می‌شود پس جایز نیست که بر خلاف آن از دلیل عقلی قطع حاصل شود همانند محال بودن تخلّف اثر از مؤثّر.)

۱. سوره طه: ۵. (آن خدای مهربان که بر عرش [فرماندهی و تدبیر عالم] قرار دارد).

۲. سوره فجر: ۲۲. (و [فرمان] پروردگارت آمد).

۳. سوره فتح: ۱۰. (دست خدا بالای دست‌های آنان قرار داشت).

محاورات اهل لسان ظاهر در این معنی نمی‌دانیم و ظاهر در قدرت و استیلاء قدرت الهی بر کاینات می‌دانیم.

می‌گوئیم: عَلی أَیّ حال، این جمله‌ها نصّ قطعی بر جسمیت نیست، و اگر ظاهر در آن باشد- که نیست- برهان عقلی، قرینه صارفه از این ظاهر است. خلاصه اینکه: مقصود این است که در مسائلی که اختلاف نظر در استظهار از دلیل نقلی باشد، دلیل قطعی عقلی مُرَجِّح أَحَد الاِستِظهارَین است؛ هر چند می‌توان گفت که: در آیات و احادیث موردی نمی‌یابیم که برهان، با ظاهر عرفی آنها مصادم باشد و مواردی هم که به آنها اشاره شده ظاهر در معانی که توهّم شده و مجسِّمه گفته‌اند نیست.

دوم این که موردی باشد که از دلیل نقلی، قطع به مطلب حاصل شده باشد. مثل قطع حاصل از اجماع جمیع شرایع بر حدوث زمانی عالم که می‌فرماید: قطع بر خلاف آن از دلیل عقلی حاصل نمی‌شود؛ و دلیل را اگر هم بر حسب ظاهر صحیح دید و در صغری و کبرای آن از خدشه عقلی عاجز ماند مانند شبهه در مقابل بدیهه تلقّی نماید.

از این فرمایش این استفاده می‌شود که وقتی مسأله‌ای از نظر شرع مبین باشد و نظر شرع در آن معلوم باشد در برابر آن، دلیل عقلی حجّیت و اعتبار ندارد و نباید در آن مبنای مسلَّم شرعی، دست به دامن توجیه و تأویل شد و طفره رفت و حدوث زمانی عالم را زیر سؤال برد و توجیهات حدوث ذاتی و دهری و این حرف ها را مطرح کرد.

این مطالب مربوط به مسائل اعتقادی است که باید هر کس به آن معتقد باشد و حجیت اخبار شرع از ثبوت آنها ـ مثل همین مسأله حدوث عالم ـ مستلزم دور

نمی‌شود. در این مسائل دلیل شرعی و اخبار قطعی شرع بر دلیل عقلی مقدّم است؛ و این یك فرمایش و حقیقت مهمی است که در باب اصول، حائز کمال اهمیت است. اما مسأله و حرف ما در اینجا این است که در مثل همین مسأله حدوث عالم یا تفاصیل بیشتر و کیفیت صدور حادث از قدیم اگر شخص به همان هدایت انبیاء علیهم‌السلام اکتفا نکرد و راه فلسفه و عرفان را پیش گرفت و گمراه شد مسؤول است و معذور نیست. مسأله این است که این روش فلسفی و عرفانی در این تفاصیل مسائل الهیات خطرناك و سیر در وادی‌های بسیار ژرفی است که خطر گمراهی در آن زیاد است.

در این ورطه کشتی فرو شد هزار — که پیدا نشد تخته‌ای بر کنار[1]

این روش‌های عقلی در مسأله الهیات که طوری غور می‌نمایند و وارد می‌شوند که کالبد شکاف یا روان شناس می‌خواهد بدن انسان یا روان او را بشناسد و برای پیدایش عالم- به قول خودشان از مجردات و عقول تا عالم ماده- نقشه کار خدا را معین می‌کنند و خدا را در آن محصور می‌سازند، این صحیح نیست.

اصطلاحات خاص حکما و عرفا

۹.این که نوشته‌اید: «زبان اهل هر علم و اصطلاح را خودشان می‌دانند و کسی که از اهل آن اصطلاح نباشد نمی‌تواند و نباید اصطلاح آنها را به زعم خود معنی کند و به آنها نسبت دهد» صحیح است. هیچ کس غیر از این نمی‌گوید. اما مسأله مسأله اختلاف اصطلاح فقهی و فلسفی و... نیست.

---

۱. کلیات سعدی: ۲۰۳.

مسأله این است که در امور اعتقادیِ شرع، اعتقاد به خدا و نبوّت و معاد و امور غیبیه دیگر جز از زبان خودش از زبان کس دیگری شناخته نمی‌شود. به عنوان مثال: استدلال بر وجود خدا را به روش و شیوه‌ای که شرع بیان کرده است از مثل این آیه کریمه: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[1] یا از این آیه شریفه: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ﴾[2] استفاده می‌کنیم، نه از زبان و اصطلاح حکیم یا عارف یا صوفی یا زاهد یا مدّعی کشف و شهود. ما نمی‌گوئیم: حکیم این را نمی‌گوید، ما می‌گوئیم: هدایت شرع را باید از شرع گرفت و از مثل این آیات یا روایات معتبره استفاده کرد.

اگر می‌خواهیم متشرّع باشیم و خدا را از طریق هدایت‌های وحی بشناسیم راهش مراجعه به این آیات محکمه و احادیث شریفه است. زاید بر آن نه تنها در خداشناسی لازم نیست، بلکه بسا خارج از حدود فهم و درك انسان است ﴿وَلَا يحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾[3]. ما می‌گوئیم: راه‌های دیگر راه‌های مجاز و بی‌خطر نیست و راهی را که قرآن و حدیث ارائه می‌دهند هم با عقل سلیم موافق است و عقل به آن ارشاد می‌کند و هم به إخبار شرع مصون از خطا است.

مطلب مطلب عقل و غیرعقل نیست. مطلب، مطلب مکتب است. مکتب انبیاء، مکتب فلاسفه، مکتب عرفا. همه این مکتب‌ها - مگر بعض مکتب‌های عرفانی- عقل را قبول دارند. چنان نیست که مکتب به اصطلاح فلسفه مکتب عقل باشد و مکتب انبیاء عقل را کنار گذاشته باشد و حجّیت عقل را انکار کند.

---

۱. سوره طور: ۳۵. (آیا از هیچ آفریده شده‌اند یا خود، آفریننده‌اند؟)

۲. سوره ذاریات: ۲۰ و ۲۱. (و در زمین نشانه‌هایی برای اهل یقین است؛ و در خود شما نیز).

۳. سوره طه: ۱۱۰. (و دانش آنها بر او احاطه ندارد).

ما می‌گوئیم: مکتب انبیاء را باید از کلام خودشان استفاده کرد و آن را بر فلسفه و عرفان اصطلاحی تطبیق نکرد و فلسفه و عرفان را بر آن تحمیل ننمود.

مکتب انبیاء می‌گوید: در ذات خدا و حقیقت صفات او بحث نکنید. شما بگوئید: این آقایان که در ربط حادث به قدیم، در حقیقت علم باری و کیفیت تعلق آن به معلومات سخن می‌گویند و بعضی اصل آن را انکار و قائلین به آن هم اقوال کثیره و آراء متعارضه دارند در چه چیز بحث دارند؟ اینها که کنه و حقیقت خدا را معین کرده و آن را «وجود» می‌گویند آیا مدعی شناخت حقیقت ذات حق- که منزّه از معرفت ما است- نیستند؟

انبیا می‌گویند همه اشیا مخلوق خدا هستند و از خودشان و خود به خود نیستند. حال آن کس که صدور حادثات را از خدا در سلسله‌ای و ترتیبی که خود می‌سازد محدود می‌کند و در بیان این برنامه و توضیح آن و ردّ و ایراد بر آن عمرش را تلف می‌کند چه می‌گوید؟ و چرا قدرت خدا را محدود و در یك خط خاص محبوس می‌سازد؟!

قرآن کریم می‌فرماید: ملائکه جسم مرئی هستند یا متشکل به شکل جسم مرئی می‌شوند، می‌آیند با پیغمبران خدا می‌نشینند، مریم و همسر ابراهیم علیهما السلام آنها را دیده‌اند. سخنانشان را شنیده‌اند، اینها می‌گویند: ملائکه حتماً مجردند و... حرف همین است که زبان شرع و زبان و اصطلاح قرآن و حدیث این اصطلاحات نیست، و مفاهیم عرفی این دو زبان -اگرنه در همه جا- در بسیاری از موارد متّحد نیست.

سیر در آن مکتب‌های غیر مأثور از وحی و شرع، گاهی منتهی به ضلالت‌هائی در مبدأ و یا معاد مثل: انکار معاد جسمانی و یا انکار بعض ضروریات مثل: معراج

جسمانی می‌شود. در حالی که مکتبی که شرع به آن ارشاد نموده و قرآن و عترت مردم را به آن هدایت می‌نمایند این خطرات را ندارد و این مطلب منافات با این ندارد که گاه بعض اختلافات به واسطه جهل به اصطلاحات باشد؛ اما همیشه اینطور نیست. به ویژه در عرفاء افراد بسیاری هستند که به هیچ وجه نمی‌توان گفته‌ها و روش آنها را با مکتب قرآن و حدیث توفیق داد.

مضافاً بر این که چرا با اصطلاحاتی که منشأ تفرقه و سوء تفاهم شود سخن بگوئیم؟ چرا با رمز و اصطلاح حرف می‌زنند تا دیگران نتوانند بفهمند. با این اصطلاحاتی که به کار برده‌اند چه مذهب و عقیده‌ای دارند و چرا خود را در معرض تهمت و افترا قرار می‌دهند؟

این که نوشته‌اید برای اظهار نظر در هر علمی و نظری باید منظور و مراد قائل را فهمید سخن درستی است؛ ولی عذر متصوفه و فلاسفه‌ای که همیشه- به واسطه کلماتی که خلاف ظواهر شرع گفته‌اند- مورد اعتراض قرار گرفته‌اند همین بوده است که دیگران را متّهم به عدم فهم- به قول خودشان- اصطلاحاتشان کرده‌اند و جواب این است که: چرا اصطلاح باید به لفظی باشد که با شرع و ظاهرش مخالف باشد و ظاهر آن کلامی که می‌گویند مؤمنانه است، کافرانه باشد؟! چرا مثلاً کسی بگوید:

سُبحانَ مَن أَظهَرَ الأَشیاءَ وَهُوَ عَینُها؟[1]

---

۱. الفتوحات المکیة: ۲/ ۴۵۹.

مسأله حدوث عالم

آیا اگر در مسأله حدوث عالم یعنی ما سوی الله تعالی- که مفهومش مسبوق بودن به عدم خارجی است و متبادر از لفظ «خلق و جعل» و امثال این لغات است- معنائی اصطلاح کنیم که بر حسب لغت و عرف از لفظ «حدوث» استفاده نمی‌شود، می‌توان آن را به شرع و ظاهر کتاب نسبت داد و توحید و تفرّد حق را به عدم حدوث و مسبوق نبودن به عدم خارجی، زیر سؤال برد؟!

مثلاً بگویند: مراد از «حادث و حدوث عالم» ـ که از مثل «خالق و بدیع» استفاده می‌شود ـ حدوث ذاتی است که معنایش این است که: شیء بالذّات استحقاق وجود ندارد و مسبوق به عدم ذاتی است که مستلزم سبق علّت فاعلی بر وجود آن، و به عبارت دیگر، مسبوقیت وجود شیء به «غیر» و معلولیت اوست، که بگویند: مفهوم «حدوث» و «احداث» و «خلق» و «خالق» و «مخلوق» و «ایجاد» و «وجود» در عرف و لغت همین مسبوقیت به علّت است[1] و با تقارن وجود معلول با علّت و عدم انفکاك وجود آنچه معلول اوّل است از علّت اُولی- یعنی: واجب الوجود- منافات ندارد؛[2] و مسأله حدوث اشیاء و قِدَم باری تعالی را بر خلاف آنچه از نصوص استفاده می‌شود و انبیاء ـ بنا به فرموده جمعی از بزرگان ـ بر آن اجماع دارند[3] در این معنای مستحدث خلاصه کرده و معنای مفهوم از آیات و

---

۱. النجاة: ۵٤۲، شرح الاشارات: ۳/ ۱۰۹، اسفار: ۳/ ۲٤٦، ۲۷۱، شرح منظومه: ۲/ ۲۸۷.

۲. اسفار: ۳/ ۲۷۰.

۳. چنان که علامه مجلسی ﷺ نوشته‌اند: لابُدَّ أَن تَعتَقِدَ أَنَّ العالَمَ حادِثٌ أَي جَمِيعَ ما سِوَى اللهِ، بِمَعنى أَنَّهُ يَنتَهِي أَزمِنَةُ وُجُودِهِ فِي الأَزَلِ إِلى حَدٍّ وَ يَنقَطِعُ، لا عَلى ما أَوَّلَهُ المَلاحِدَةُ مِنَ الحُدُوثِ الذّاتِيِّ فَإِنَّ عَلَى المَعنَى الَّذِي ذَكَرنا إِجماعَ جَمِيعِ المِلّيّينَ وَ الأَخبارُ بِهِ مُتَظافِرَةٌ مُتَواتِرَةٌ، فَالقَولُ

بِقِدَمِ العالَمِ وَ بِالعُقُولِ القَدِيمَةِ وَ الهَيُولَى القَدِيمَةِ .كَما يَقُولُهُ الحُكَماءُ .كُفرٌ. (الإعتقادات: ۲٤) (باید معتقد باشی که عالم- یعنی تمامی آنچه غیر از خداست- حادث است. به این معنی که زمان وجود آنها در ازل به حدی منتهی می‌شود و پایان می‌پذیرد. نه آنگونه که ملحدان حدوث عالم را تأویل و توجیه می‌کنند که مراد حدوث ذاتی است. چرا که این معنایی را که ما ذکر کردیم مورد اتفاق تمامی معتقدان به ادیان الهی است و روایات به این معنی تواتر و اتفاق دارند. پس در نتیجه اعتقاد به قدیم بودن عالم و عقول و هیولی قدیمه- آنگونه که فلاسفه می‌گویند- کفر است).

و در موضع دیگر فرمودند: إعلَم أَنَّهُ لا خِلافَ بَينَ المُسلِمِينَ بَل جَمِيعِ أَربابِ المِلَلِ فِي أَنَّ ما سِوَى الرَّبِّ سُبحانَهُ وَ صِفاتِهِ الكَمالِيَّةِ كُلَّهُ حادِثٌ بِالمَعنَى الَّذِي ذَكَرنا وَ لِوُجُودِهِ ابتِداءٌ، بَل عُدَّ مِن ضَرُورِيّاتِ الدِّينِ. (بحارالانوار ۲۳۸/٥٤). (بدان که اختلافی میان مسلمانان بلکه تمامی صاحبان ادیان نیست در اینکه آنچه غیر از پروردگار سبحان و صفات کمالیه اوست همگی به معنایی که ذکر کردیم حادث است و وجود آن ابتداء دارد، بلکه این مطلب از ضروریات دین شمرده شده است).

وقاضی سعید قمی نوشتند: مِن ضَرُورِيّاتِ المَذهَبِ المَنسُوبِ إِلَيهِم حُدُوثُ العالَمِ بِمَعنى كَونِهِ مَسبُوقاً بِالعَدَمِ الصَّرِيحِ الَّذِى هُوَ غَيرُ العَدَمِ الذّاتِيِّ الَّذِى لِلمُمكِنِ قَبلَ وُجُودِهِ وَ حِينَ وُجُودِهِ... وَ مِن أُصُولِهِم عليهم‌السلام المُقَرَّرَةِ عِندَهُم مِمّا لا مِريَةَ وَ لا تَأوِيلَ يَعتَرِيهِ أُمُورٌ: أَوَّلُها حُدُوثُ الإِرادَةِ وَ المَشِيَّةِ بِمَعنى كَونِهِما عَينَ الفِعلِ... وَ كُلُّ مَن قالَ غَيرَ ذلِكَ فَقَد ناقَضَ مُقتَضى مَذهَبِهِ وَ عانَدَ الأَئِمَّةَ الطّاهِرَةَ فِي قَولِهِ. (شرح الأربعين: ٤٨٧-٤٨٨). (از ضروریات منسوب به ائمه عليهم‌السلام حدوث عالم است. به معنای اینکه عالم مسبوق به عدم واضح و آشکاری است که آن غیر از عدم ذاتی ممکن است که پیش از وجود و هنگام وجود آن برای آن می‌باشد و از اصول و قواعد ثابت و مقرر در نزد ائمّه عليهم‌السلام که شکی در آن نیست و هیچ تأویلی و توجیهی بر آن عارض نمی‌شود چند چیز است: اولین آنها حدوث اراده و مشیت است به معنی اینکه این دو عین فعل هستند- و هر کس غیر از این را بگوید مقتضای مذهب خویش را نقض کرده و در این گفته خویش با ائمّه طاهرین دشمنی نموده است).

محقق شیخ محمد تقی آملی می‌گوید: لا بُدَّ لِتَصوُّرِ مَسبُوقِیَّةِ وُجُودِ العالَمِ عَن عَدَمِهِ الواقِعِیِّ الفَکِّیِّ الغَیرِ المُجامِعِ لِوُجُودِهِ مِن مَخلَصٍ آخَرَ إذِ القَولُ بِحُدُوثِ العالَمِ کَذلِکَ مِن ضَرُورِیّاتِ الدِّینِ بَلِ المُتَّفَقُ عَلَیهِ بَینَ أَهلِ المِلَلِ وَ النِّحَلِ.

فَلا یَنبَغِی القَناعَةُ فِي المَقامِ بِالقَولِ بِحُدُوثِ العالَمِ ذاتاً بِمَعنی تَأَخُّرِهِ عَنِ العَدَمِ المُجامِعِ مَعَ وُجُودِهِ کَما عَلَیهِ بَعضُ الحُکَماءِ لِأَنَّهُ مُخالِفٌ مَعَ قَولِ المِلِّیِّینَ فَتَدَبَّر وَ دَقِّقِ النَّظَرَ؛ لِأَنَّ المَقامَ مَزَلَّةُ الأَقدامِ. (درر الفوائد، تعلیقة علی شرح المنظومة: ۲۶۱). (باید برای تصور مسبوقیت وجود عالم به عدم واقعی فکّی- که غیر از عدم مجامع است- گریز دیگری پیدا کرد، زیرا که اعتقاد به حدوث اینچنینی عالم (حدوث پس از عدم واقعی) از ضروریات دین بلکه مورد اتفاق تمامی صاحبان ادیان و گروه‌ها است. پس شایسته نیست که در این مورد به اعتقاد به حدوث ذاتی عالم بسنده شود به این معنی که عالم متأخر از عدمی است که با وجود آن جمع می‌شود (عدم مجامع) همانگونه که بعضی از حکماء چنین اعتقاد دارند. چرا که این اعتقاد مخالف با اعتقاد صاحبان ادیان الهی است. پس در این نکته خوب تدبر کن و به دقت بیندیش؛ زیرا که این بحث محل لغزش و اشتباه است).

شیخ أعظم انصاری در فرائد نوشتند: إجماعُ جَمِیعِ الشَّرائِعِ عَلی حُدُوثِ العالَمِ زَماناً. (فرائد الاصول، چاپ جدید:۵۷، چاپ قدیم: ۱۱) (اجماع تمامی ادیان بر حدوث زمانی عالم است).

و آیة الله سید احمد خوانساری در عقائدش گوید: إجماعُ المِلِّیِّینَ عَلَی الحُدُوثِ الزَّمانِيِّ لَا الحُدُوثِ الذّاتِيِّ وَ لَا الحُدُوثِ الثّابِتِ مِن جِهَةِ الحَرَکَةِ الجَوهَرِیَّةِ. (العقائد الحقة: ۱٦٦). (اجماع صاحبان ادیان الهی بر حدوث زمانی عالم است؛ نه حدوث ذاتی و نه حدوثی که از جهت حرکت جوهری ثابت است).

و همچنین شیخ کلینی و شیخ صدوق و شیخ طوسی و شیخ ابوالفتح الکراجکی و شیخ مفید و محقق طوسی و علامه حلی و فاضل مقداد و محقق دوانی و آقا جمال خوانساری و محقق خاجوئي و شیخ جعفر کاشف الغطاء و میرزا قمی و صاحب جواهر الکلام و غیر این اعلام رحمهم الله همه به این حقیقت، یعنی حدوث زمانی عالم اعتراف کرده و در کتاب‌هایشان نوشته‌اند.

روایات را که مسبوقیت عالم به عدم خارجی است انکار کنند؛ آنگاه «**کانَ اللهُ وَلَمْ یکُن مَعَهُ شَیءٌ**» را با الحاق «**وَالآنَ کَما کانَ**» به آن، برخلاف ظاهرش، به عدم کون ذاتی اشیاء با کون حضرت باری تعالی ـ نه کون خارجی آنها ـ تفسیر نمایند[1] و با این تشبّثات، امکان بلکه وجوب تقارن معلول را با علّت- وجوداً- کافی در صدق «حدوث و احداث» و صحت اطلاق «خلق و خالق و مخلوق» بگویند.

حدوث اشیاء و قِدَم باری تعالی بر حسب آیات کریمه و احادیث شریفه اوسع از این اصطلاح حدوث ذاتی و قدم ذاتی است و خداوند متعال گرچه منزّه از این «لا استحقاقیت» است و غیر او همه این لا استحقاقیت را دارند و بالذات استحقاق وجود ندارند و بالذات مسبوق به عدم ذاتی هستند اما مطلب در حدوث و قدم به این اصطلاح تمام نمی‌شود.

باید بدانیم که هیچ معلول و مسبوق به وجود خدا که مسبوق به عدم ذاتی است با وجود خدا بالوجود و بِالتَّحَقّق تقارن ازلی ندارد و به عبارت دیگر: تقارن وجود معلول با علت و ظل و ذی الظل و فیض و مُفیض، مسبوقیت معلول به

۱. دلیل براین که این ذیل به این جمله الحاقی است .مضافاً براین که دلیلی برآن نیست .این است که تقدم محدث بر حادث و علت بر معلول و خالق بر مخلوق در مرتبه ذات مسلّم عند الکل است و محتاج به بیان و اثبات نیست. آنچه باید بیان شود تقدّم زمانی وجود علّت بر معلول یا مسبوقیت معلول به عدم است؛ علاوه براین که این مطلب در روایات معتبر دیگر به عباراتی که مثل این ذیل به آنها قابل الحاق نیست وارد شده است مثل: «کانَ اللهُ وَلا شَیءَ غَیرُهُ» توحید شیخ صدوق: ۱۴۵/ح۱۲، بحار الانوار: ۸۶/۴/ح۲۳.)
و در حدیث دیگر: «کانَ إذ لا شَیءَ غَیرُهُ». (کافی: ۹۴/۸/ح۶۷، بحارالانوار: ۹۶/۵۴/ح۸۱)
و حدیث دیگر: «کانَ اللهُ وَلا شَیءَ مَعَهُ» (بحار ۲۷/۱۵) و حدیث دیگر: «کانَ إذ لَم یَکُن شَیءٌ» (توحید شیخ صدوق: ۶۰، بحارالانوار: ۲۹۸/۳/ح۲۶).

وجود علت نیست؛ و غیر از ربط وجود معلول به وجود علّت مفهومی ندارد؛ و این اصطلاح‌سازی‌ها و تقسیم قدم و حدوث به ذاتی و دهری و غیرهما آیات و احادیث را از دلالت و نصوصیتی که بر حدوث ماسوی الله بعد از عدم دارند ساقط نمی‌سازد و مفهوم مبین و روشن عرفی آنها را عوض نمی‌کند و آنها را مجمل و بی‌دلالت نمی‌کند.

البته قِدَم مطلق و ازلیت محضه حقّه مختص به ذات بی‌زوال باری تعالی است اما دائره مفهوم آن اوسع از این است که با این اصطلاحات تحدید و تضییق شود؛ چنانکه مفهوم حدوث و حادثات و مخلوقات - که شامل آنچه آنها را عقول و قَواهر أَعلَون[۱] و هر چه بگویید می‌شود - اوسع از این لا استحقاقیت ذاتی است که از هیچ یك از نصوص مفهوم و متبادر نشود.

هر حادثی بر حسب این همه نصوص، وجودش مسبوق به عدم خارجی است که طبعاً این لا استحقاقیت ذاتی نیز برای او ثابت است و در عین حال قول به مسبوقیت ماسوی الله به عدم خارجی منافی با دوام فیض و عدم انقطاع آن نیست. چنان که ناگفته نماند که اکتفاء به قول به حدوث ذاتی علاوه بر آن که مساوی با قول به تعدد قدماء است با دیگر عقاید اسلامیه و هدایت‌های کتاب و سنت نیز مغایر است و از جمله مستلزم قول به ایجاب است که خواجه

---

۱. این از جمله اصطلاحات فلسفه اشراق است. شیخ اشراق آنچه را مشائیان عقل گفته‌اند نور قاهر نامیده است و کلمه قواهر که جمع قاهر است به طور مطلق بر عقول اعم از طولیه مرتّبه و عرضیه متکافئه اطلاق شده است ... و هر گاه ... «القواهر الاعلون» گفته شده است مراد عقول مرتّبه طولیه است. (فرهنگ معارف اسلامی: ۳ / ۱۵۱۷).

طوسی رحمه الله حدوث عالم یعنی مسبوق بودن آن را به عدم خارجی دلیل نفی ایجاب می‌شمارد و می‌فرماید:

وُجُودُ العالَمِ بَعدَ عَدَمِهِ يَنفِي الإيجابَ.[۱]

نکته دیگر: در این مسأله که امکان در «وجود» غیر از امکان در «ماهیت» است، گفته شده است: مراد از امکان در «وجود» این است که وجودات امکانی تعلق ذاتی و ارتباط حقیقی به وجود واجب دارند[۲] نه این که وجود ممکن مثل ماهیت نسبت به موجودیت متساوی الطرفین باشد.[۳] زیرا این معنی معقول نیست. البته این بنابر قول به اصالة الوجود است و این که وجود امری حقیقی و ماهیت امری اعتباری و غیر حقیقی است و بنا بر این با این که ماهیت امری اعتباری و غیر حقیقی است طرح این که ممکن الوجود آن است که هیچ یك از وجود و عدم نسبت به او ضروری نباشد بی‌معنی است؛ زیرا آنچه واقعیت دارد وجود ممکن است، یعنی: وجود مرتبط؛ و اما ممکن الوجود یعنی ماهیت، امری حقیقی نیست و از حدود و تعینات وجود منتزع می‌شود.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید: آیا این وجود که عین تعلّق و ربط است و وجود ممکن است که فقرش غیر از فقر متصوّر در ماهیت است حادث است یا قدیم است؟ و نحوه ارتباطش با وجود واجب چگونه است؟ مخلوق است یا مربوط؟ و تحقّق آن از لحاظ وجود و عدم متساوی الطرفین است یا نه؟ و این که

---

۱. کشف المراد: ۲۸۱. (پیدا شدن عالم بعد از نبودن، ایجاب (موجَب بودن خداوند) را نفی می کند).

۲. اسفار: ۸٦/۱.

۳. اسفار: ۱۵۱/۱.

می‌گویند نسبت آن به وجود مفیض از نسبت نور آفتاب به آفتاب و نسبت سایه به صاحب سایه - ظل و ذی الظل- به مراتب لا تُعَدُّ و لا تُحصی اتمّ و اکمل و اقوی است حادث است یا قدیم؟ اگر می‌گویند: حادث است معنی و مفهوم آن را به گونه‌ای که از ظواهر شرع هم قابل استفاده باشد بیان نمایند.

و باز هم یك نکته: این که گفته شود از برای وجود افراد خارجیه و حقایق عینیه ثابت است که به خودی خود متحقّق و موجودند و موجودیت در مرتبه ذات آنها محقّق است و ماهیات اشیاء به آنها موجود و متحقق‌اند[1] قابل مناقشه است و هر استدلالی برآن بنمایند مانند شبهه در مقابل بدیهه است. شما به هر کس مراجعه کنید می‌گوید: غیر از حقایق متمایزه از یکدیگر، غیر از انسان، سنگ، درخت، آب، عنصر، اتم، روح، جسم... چیزی نیست و هر چه هست همین‌ها است. انسان تحقق دارد، شمس و قمر و زمین و آسمان همه تحقق دارند و حقیقت و واقعیت و خارجیت دارند. چیزی که تحقق از او باشد و آنها به او وجود و تحققِ غیر حقیقی و اعتباری داشته باشند غیر از آنها نیست.

فلسفه‌ای که منتهی به انکار تمام این حقایق گردد و اصالت و حقیقت آنها را نفی کند و همه را افراد یك حقیقت ببیند- اگرچه وحدت سنخی «وجود» بگوید- در اذهان متبادر نمی‌شود. هر چیزی همان خود آن چیز است و «وجود» هم اگر چیزی باشد همان خود «وجود» است که غیر از حقیقت اشیاء دیگر است «الله» تعالی هم همان «الله» تعالی است که حقیقت ذات او منزّه از درك عقل و

---

۱. ملاصدرا می‌گوید:إن موجودیة الماهیات بانضمام الوجود الیها. اسفار: ۸۶/۱، و بنگرید به اسفار: ۱/ ۱۰۳، و نیز: الشواهد الربوبیة: ۳۸.

مشابهت و مماثلت با اشیاء دیگر است و وجودش و تحقّقش و ازلیت و قِدَم و ابدیتش و همه صفات کمالیه‌اش بالضروره ثابت است. حقیقت او «وجود» نیست.

چون اگر قائل به وحدت سنخی «وجود» باشید لازم شود غیر او با او در حقیقت مشارکت داشته باشند؛ و اگر قائل به وحدت شخصی «وجود» باشید نسبت به کثراتی که بالضّرورة تحقق دارند اگر نفی «وجود» می‌کنید- یعنی آنها را متحقّق می‌دانید ولی حقیقت آنها را «وجود» نمی‌گویید- در این صورت اگر آنها را مخلوق و «وجود» را خالق می‌دانید به همان مسلك اهل وحی و شرع نزدیك شده‌اید با این تفاوت که می‌گویید: کنه حق «وجود» است و حقیقت «وجود» قابل درك نیست، در حالی که ما در اسماء حسنی اسمی که معرّف چیستی ذات باشد نداریم و ذات خدا را در این حد هم منزّه از درك و شناخت می‌دانیم، و اگر رابطه علت و معلول و تجلّی و ظهور می‌دانید با مثل: ﴿لَمْ یلِدْ وَلَمْ یولَدْ﴾ و مبانی دیگر در الهیات مغایرت می‌یابد.

و اگر می‌گویید: خدا «وجود» است یعنی: ذاتش قابل درك و قابل اخبار از آن نیست که بگوئید: «اللهُ وُجودٌ»، در این صورت از پیش خود اسمی برای خدا جعل کرده‌اید. در اینجا همان مسأله توقیفیت اسماء حُسنی پیش می‌آید و سؤال از این که وجه این تسمیه چیست؟! اگر این است که چون «وجود» قابل درك نیست به خدا «وجود» می‌گویید، باز اشکال عود می‌کند، و اگر وجه دیگر است باید مناسبتی برای آن بیان کنید.

و بالجمله «الله»-تعالی وجَلّ اسمُه وعَزَّ شأنه- «الله» است. هیچ چیز از اشیاء در حقیقت ذات با او شریك نیست و تمایز آنها از او در حقیقت به شدت و ضعف و

علّیت و معلولیت نیست. حقیقت و کنه او مخفی و منزه از ادراك غیر است. **اطلاق «وجود» بر او و سائر افراد وجود- که می‌گویند دارای افراد خارجیه و حقائق عینیه است به علت اشتراك آنها در حقیقت و این که همه افراد خارجیه وجود و مصادیق او هستند- صحیح نیست و شرك‌گونه است**؛ هر چند بگویند حقایق وجودیه غیر از وجود باری تعالی همه ممکن هستند و معنی امکان آنها تعلق ذاتی و ارتباط حقیقی آنها به وجود حضرت حقّ است.

۱۰.این که می‌فرمایید: «قول به وحدت وجود به جمیع تقاریر آن کفر نیست» ما هم نمی‌گوئیم به جمیع تقاریر کفر است. ولی همین که به بعض تقاریر کفر باشد کافی است در این که غور در این مسائل را خطرناك بدانیم. اگر کسی وحدت وجود را استغراق عارف بداند که در توجه به خدا و صرف نظر از تمام ماسوی حتی به خودی خود نیز توجه نداشته باشد کسی به او ایرادی ندارد.

وقتی حسن و جمال یوسف ﷺ زنان مصر را آن چنان واله و از خود بی‌خود کرده باشد که قرآن مجید می‌فرماید: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾[1] معرفت خدا و آیات جلال و جمال او اگر سالك را فقط به او مشغول دارد جای شگفتی نیست و اگر چنان از ماسوی غافل شود که بگوید: «ما رَأَيتُ شَيئاً سِوَى اللهِ» عجب نیست؛ که البته معنای وصول به این مقام این نیست که چیزی سوای خدا ندیدم؛ چون هر چه را دیدم خدا بود! بلکه معنایش این است که: اغیار را ندیدم نه این که اغیار را «او» دیدم. غیر او را ندیدن عدم رؤیت «غیر» است که با تحقّق واقعی و خارجی او منافات ندارد؛ و غیر را «او» دیدن معنایش همه، «او» بودن و «او»

۱. سوره یوسف: ۳۱.

همه بودن است؛ و «ما رأیت شیئاً سوی الله» معنایش این است که: سوای خدا را ندیدم چون به دیدن خدا مشغول بودم و اشتغال به او مرا از شغل قلب به غیر او بازداشت.

به هر حال اینها یك معانی و لطائفی است که در تعبیر از آن می‌توان گفت:

«الإیمانُ بِالمَعرِفَةِ أَن لا تَری مَعَ اللهِ أَحَداً، أَن لا تَخافَ مَعَهُ أَحَداً، أَن لا تَكُونَ واثِقاً بِغَیرِهِ، أَن لا تَكُونَ راضِیاً بِحُكمِ غَیرِهِ، أَن لا تَری أَحَداً مالِكاً لِنَفعِكَ وَضَرَرِكَ غَیرَاللهِ».[1]

آنچه که باطل است و کفر است این است که وجود را واحد بگویند و کثرات را مثل امواج دریا تطورات و تعینات او بدانند[2] و إلاّ حتی اگر کسی فقط خدا را متفرّد در تحقّق یا وجود بداند و تحقّق و وجود حقیقی اشیاء دیگر را منکر باشد- که مبنای اصالة الوجود را در بحث اصالة الوجود قائل نباشد- و وجود را واحد شخصی بداند و قائل به کثرتی نباشد و اشیاء دیگر را اوهام بداند اگرچه این رأی با آیات بسیار قرآن کریم و روایات و ضرورت عقل و نقل و وجدان مخالف است و از جهاتی منجر به انکار ضروری می‌گردد، اما عقیده به توحید و ﴿لیسَ كَمِثْلِهِ

---

۱. (ایمان با معرفت این است که با خدا هیچ کس را نبینی، به همراه خدا از هیچ کس نترسی، به غیر خدا اعتماد نداشته باشی، به حکم غیر خدا راضی و خشنود نباشی، هیچ کس غیر از خدا را مالک سود و زیان خود نبینی).

۲. ملاصدرا می‌گوید: کذلک هدانی ربی بالبرهان النّیر العرشی الی صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصراً فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجودیة الحقیقیة و لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار و کل ما یترائی فی عالم الوجود انه غیر الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقیقة عین ذاته. (اسفار: ۲۹۲/۲) و قیصری نیز می‌گوید: لیس حال ما یطلق علیه السوی و الغیر الاّ کحال الامواج علی البحر الزخار. (رسائل قیصری، رسالة فی التوحید و النبوة و الولایة: ۱۳).

شَیءٌ﴾ را خدشه‌دار نمی‌سازد؛ غیراز این که ظاهر ﴿لیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ﴾ سالبه به انتفاء محمول است و بنابراین نظر، مفادش سالبه به انتفاء موضوع است، یعنی: چیزی نیست که مثل او باشد.

۱۱. کلام آغازین کتاب **آغاز و انجام**:

«سپاس آفریدگاری را که آغاز همه از او است و انجام همه بدوست بلکه خود همه او است»[۱]

به ظاهر مبهم بلکه نادرست است. زیرا همه اوئی و او همه‌ای با آیات قرآن و روایات در تعارض است و حتماً مراد بزرگواری مثل خواجه علیه الرحمة که آثار و تألیفات جاودان و ارزنده‌اش در راستای مکتب انبیاء و تأیید مذهب است چنین ظاهری نیست؛ بلکه کلام مثل او ظاهر در این معنی نیست.

مثل او- که حتی در اسماء الله الحسنی می‌گوید: اگر از شرع نرسیده بود شرط ادب این بود که ما همین اسماء مأثوره را از جانب خود بر او نگوئیم و او را به آن نخوانیم؛[۲] زیرا شاید اگر از جهاتی که ما دریافته‌ایم کمال حضرت باری باشد از لحاظ دیگر که بر ما مخفی مانده باشد نقص باشد- از حدود دلالت و هدایت نصوص شرعیه فراتر نمی‌رود. این جمله معنائی و مضمونی از: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيهِ رَاجِعُون﴾[۳] و (لا حَولَ وَلا قُوَّةَ إِلاّ بِاللهِ) و ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾[٤] و ﴿وَمَا رَمَيتَ إِذْ

۱. آغاز و انجام: ۷.

۲. خواجه طوسی رحمه الله می‌فرماید: «ان اصحاب الشرائع لا یجوّزون اطلاق اسم علیه تعالی الاّ باذن شرعی» تلخیص المحصل: ۳٤۷.

۳. سوره بقره: ۱٥٦.

٤. سوره نساء: ۷۸.

رَمَیتَ وَلَکِنَّ اللَّهَ رَمَی﴾[1] و این گونه بیانات و هدایت‌های معرفت‌آموز شرع است که ربانیت و رزّاقیت و مدبّریت و تصرّف عام و تامّ او در کاینات مستمر است آن چنان که هیچ کس نباید تصور کند که قرآن و حدیث در توحید نکته‌ای و چیزی را که محتاج به بیان باشد. العیاذ بالله. کم گذاشته و بیان نکرده باشد.

در ردّ انه جسم لا کالاجسام

۱۲. راجع به این که آن فیلسوف - که به او اطلاق عارف[2] اولی است - قائل به تجسم هست یا نیست[3] و در دفاع از او و سخنان مخالف ظواهر شرع این گروه به «لِکُلِّ قَومٍ إصطِلاحٌ» متوسل شده‌اید و اشکال‌کننده را جاهل یا غافل از اصطلاح شمرده‌اید، کافی در رفع ایراد نیست. چرا ما مجاز باشیم که مقاصد و مطالب‌مان را با اصطلاحات کفرآمیز و برگرفته از گبران و هندویان و دیگران بیان کنیم و اصطلاحات شرع را مورد توهین قرار دهیم و دامنه این عذر را گسترش دهیم تا همه در کفرگوئی مجاز شوند و «**لِکُلِّ قَومٍ إصطِلاحٌ بَل لِکُلِّ أَحَدٍ إصطِلاحٌ**» بگویند، و اصلاً خود تجویز این اصطلاح سازی کفرآمیز و حکم به جواز آن خلاف ضرورت نیست؟ و چه حکمی دارد؟ در حالات یکی از همین عرفا نوشته‌اند که: در گفتن کلمه توحید فقط «لا إلهَ» می‌گفت و از گفتن «إلاّ اللهُ» خودداری می‌کرد و عذرش این بود که من در نفی مستغرقم و هنوز به اثبات نرسیده‌ام. عجیب‌تر این که

---

۱. سوره انفال: ۱۷.

۲. مخفی نماند که مشرب فلسفه خاص قدماء خطرش به مراتب از این عرفان اصطلاحی که آن را با فلسفه ممزوج کرده‌اند و حکمت متعالیه نامیده‌اند کمتر است.

۳. شرح اصول کافی ملاصدرا: ۳ / ۲۰۷.

می‌گویند: وقتی سرش را بریدند شنیدند سه مرتبه گفت: «إلّا اللهُ» حال قضاوت با شما است!

آخر این چه حرفی است که انسان بگوید: «**الجِسمُ ذُو أبعادٍ ثَلاثَةٍ**» و برای جسم اقسامی ذکر کند، و یك قسم را خاص خدا بداند؟[۱] آیا آن گروه از اشاعره و مجسّمه که می‌گویند: ما در «ید» و «عین» و «وجه» چیزی نمی‌گوئیم و آن را معنی نمی‌کنیم[۲]، کلامشان بهتر است یا کلام این شخص؟

---

۱. همان.

۲. لَقَد أفادَ وَ أجادَ الشَّیخُ الطّائفَةِ الطُّوسِیُّ ﵀ حَیثُ قالَ: وَلا یَجُوزُ وَصفُهُ بِأنَّهُ جِسمٌ مَعَ انتِفاءِ حَقِیقَةِ الجِسمِ عَنهُ؛ لِأنَّ ذلِكَ نَقضُ اللُّغَةِ؛ لِأنَّ أهلَ اللُّغَةِ یُسَمُّونَ الجِسمَ ما لَهُ طُولٌ وَعَرضٌ وَعُمقٌ، بِدَلالَةِ قَولِهِم: «هذا أطوَلُ مِن هذا» إذا زادَ طُولاً، وَ: «هذا أعرَضُ مِن هذا» إذا زادَ عَرضاً، وَ: «هذا أعمَقُ مِن هذا» إذا زادَ عُمقاً، وَ: «هذا أجسَمُ مِن هذا» إذا جَمَعَ الطُّولَ وَالعَرضَ والعُمقَ، فَعُلِمَ بِذلِكَ أنَّ حَقِیقَةَ الجِسمِ ما قُلناهُ، وَذلِكَ یَستَحِیلُ فِیهِ تَعالی فَلا یَجُوزُ وَصفُهُ بِذلِكَ.

وَقَولُهُم: «إنَّهُ جِسمٌ لا كَالأجسامِ» مُناقَضَة؛ لِأنَّهُ نَفیُ ما أُثبِتَ بِعَینِهِ؛ لِأنَّ قَولَهُم: «جِسمٌ» یَقتَضِي أنَّ لَهُ طُولاً وَعَرضاً وَعُمقاً، فَإذا قِیلَ بَعدَ ذلِكَ: «لا كَالأجسامِ» إقتَضی نَفيَ ذلِكَ بِعَینِهِ، فَیَكُونُ مُناقَضَةً.

وَلَیسَ قَولُنا: «شَيءٌ لا كَالأشیاءِ» مُناقَضَةً؛ لِأنَّ قَولَنا: «شَيءٌ» لا یَقتَضِي أكثَرَ مِن أنَّهُ مَعلُومٌ وَلَیسَ فِیهِ تَجنِیسٌ، فَإذا قُلنا: «لا كَالأشیاءِ المُحدَثَةِ» لَم یَكُن فِي ذلِكَ مُناقَضَةٌ. (الاقتصاد: ۸۸-۸۹)

(شیخ طوسی ﵀ چه نیکو و پرفایده فرموده است: جایز نیست که خدا را به جسم بودن توصیف کنیم با اینکه حقیقت جسم را نیز از او نفی کنیم. زیرا این کار از بین بردن لغت است. چرا که اهل زبان چیزی را جسم می‌نامند که طول و عرض و ارتفاع داشته باشد، زیرا هنگامی که چیزی طولش زیاد باشد می‌گویند: این طولانی‌تر از آن است و آنگاه که عرضش بیشتر باشد می‌گویند: این عریض‌تر از آن است و چون ارتفاعش بیشتر باشد می‌گویند این مرتفع‌تر از آن است و اگر طول و عرض و ارتفاعش بیشتر باشد می‌گویند: این بزرگ‌تر و تنومندتر از آن است. پس از این کاربرد

اما این که نوشته‌اید: آن بزرگ[۱] که به این قائل به جسم الهی ایراد گرفته است غافل از این بوده است که این نظر مبتنی بر قاعده «**بَسیطُ الحَقیقةِ کُلُّ الأشیاءِ وَلَیسَ بِشَیءٍ مِنها**»[۲] است و سپس به کلام نهایة الحکمة استشهاد کرده‌اید که گفته است: «حمل بسیط الحقیقة بر اشیاء حمل عرفی و شایع صناعی نیست؛ زیرا حمل به این قسم موجب ترکب ذات از حیثیت کمال و نقص اشیاء می‌شود، بلکه حمل حقیقه و رقیقه است»[۳] و مفهومش این است که: ذات، واجد کمال هر موجودی مثل جسم به نحو اعلی و اشرف است که از آن تعبیر به جسم الهی می‌شود. پس خدا همه اشیاء است و همه اشیاء نیست و به قول او «تمام کل شیء» است.

لغت فهمیده می‌شود که حقیقت جسم همانی است که ما گفتیم و این معنی در مورد خدای متعال محال است، لذا توصیف او به این وصف جایز نیست. اما این گفته آنها که می‌گویند: «خداوند جسم است نه مثل اجسام دیگر» تناقض‌گویی است. چرا که این کلام نفی چیزی است که عیناً اثبات شده است. زیرا این که آنها می‌گویند: «جسم است» اقتضاء دارد که طول و عرض و ارتفاع داشته باشد و چون پس از آن می‌گویند «نه مثل اجسام دیگر» عیناً مقتضی نفی طول و عرض و ارتفاع از آن است و این کلام تناقض‌گویی است. اما اینکه ما می‌گوییم: «شیء لا کالاشیاء» تناقض نیست. زیرا این کلام ما که گفتیم «خدا شیء است» بیش از اینکه «او معلوم است» را اقتضاء ندارد و تشبیهی در آن نیست. پس اگر گفتیم خدا مثل اشیاء ایجاد شده نیست در این گفتار ما تناقضی نیست.

۱. التنقیح فی شرح العروة الوثقی (تقریرات درس حضرت آیة الله العظمی خویی (ره)): والعجب من صدرالمتألهین حیث ذهب الی هذا القول فی شرحه علی الکافی ۳/ ۷۲.

۲. اسفار: ۲/ ۳٦۸، ٦/ ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۱٤.

۳. نهایة الحکمة: ۲۷۷.

و به تعبیر حقیر- که اهل این اصطلاحات نیستم و از آغاز با اصطلاحات قرآن و حدیث آشنایم کردند- چون همه کمالات از وجود است و مقول به تشکیك است، آن که اکمل واتمّ است یا تمام و کمال وجود است کمالات همه را دارد و نمی‌شود نداشته باشد. چراغ هزار شمعی نور چراغ صد شمعی و ده شمعی و یك شمعی را دارد، و آن چراغ‌ها هم نیست.

صرف نظر از اشکالاتی که بر این قاعده شده است- و این که بنا بر وحدت سنخی، به حسب ظاهروجود خدا همه اشیاء نیست چنان که نور چراغ هزار شمعی نور صد شمعی و ده شمعی نیست و بنابر مبانی دیگر که وحدت شخصی وجود بگویند و در نتیجه از وحدت وجود باطل سر در می‌آورد- به هر حال این را جسم الهی یا شیء دیگرِ الهی نمی‌توان گفت و معنی و مفهوم درستی ندارد.

و مخفی نماند که ما در اینجا در مقام ردّ و ایراد به این مطالب ـ با این که مخالف با فطرت و عقل سلیم است ـ نیستیم. فقط می‌گوئیم غور در این مسائل تکلف زاید است و از کسی نخواسته‌اند که معرفت به «بسیط الحقیقه و...» پیدا کند و اگر کسی در این مباحث وارد شد و سر از شرك و کفر و خلاف واقع درآورد مسئول است و معذور نیست؛ چون مصونیت از خطا در این مباحث، تضمینی نیست. لذا مثل مرحوم آملی شارح منظومه سبزواری نسبت به سبزواری و مثل مرحوم محقق آقا میرزا احمد آشتیانی نسبت به ملاّصدرا در مسأله معاد آن‌طور اظهار نظر می‌کنند که معروف و مشهور است.[1]

---

۱. وَقالَ المُحَقِّقُ الآمُلِيُّ فِي التَّعلِيقَةِ عَلى شَرحِ المَنظُومَةِ ـ بَعدَ تَوضِيحِ مُرادِ المُصَنِّفِ ـ: هذا غايَةُ ما يُمكِنُ أَن يُقالَ فِي هذِهِ الطَّرِيقَةِ وَلكنَّ الإنصافَ أَنَّهُ عَينُ انحِصارِ المَعادِ بِالرُّوحانِيِّ لكِن بِعِبارَةٍ أَخفى، فَإِنَّهُ بَعدَ فَرضِ كَونِ شَيئيّةِ الشَّيءِ بِصُورَتِهِ وَأَنَّ صُورَةَ ذاتِ النَّفسِ هُوَ نَفسُهُ وَأَنَّ المادَّةَ

الدُّنيَوِيَّةَ لِمَكانِ عَدَمِ مَدخَلِيَّتِها فِي قِوامِ الشَّيءِ لا يُحشَرُ وَأَنَّ المَحشُورَ هُوَ النَّفسُ، غايَةُ الأَمرِ إمّا مَعَ إنشائِها لِبَدَنٍ مِثالِيٍّ قائِمٍ بِها قِياماً صُدُورِيّاً مُجَرَّداً عَنِ المادَّةِ وَلَوازِمِها إلاّ المِقدارَ كَما فِي نُفُوسِ المُتَوَسِّطِينَ مِن أَصحابِ الشِّمالِ أَو أَصحابِ اليَمِينِ وَإمّا بِدُونِ ذلِكَ أَيضاً كَما فِي المُقَرَّبِينَ وَلَعَمرِي أَنَّ هذا غَيرُ مُطابِقٍ مَعَ ما نَطَقَ عَلَيهِ الشَّرعُ المُقَدَّسُ عَلى صادِعِهِ السَّلامُ وَالتَّحِيَّةُ.
وَأَنَا أُشهِدُ اللهَ وَمَلائكَتَهُ وَأَنبِيائَهُ وَرُسُلَهُ، أَنِّي أَعتَقِدُ فِي هذِهِ السّاعَةِ وَهِيَ ساعَةُ الثَّلاثِ مِن يَومِ الأَحَدِ الرّابِعَ عَشَرَ مِن شَهرِ شَعبانِ المُعَظَّمِ سَنَةَ ۱۳٦۸ فِي أَمرِ المَعادِ الجِسمانِيِّ بِما نَطَقَ بِهِ القُرآنُ الكَرِيمُ، وَاعتَقَدَ بِهِ مُحَمَّدٌ ﷺ وَالأَئِمَّةُ المَعصُومُونَ ـ صَلَواتُ اللهِ عَلَيهِم أَجمَعِينَ ـ وَعَلَيهِ أَطبَقَت الأُمَّةُ الإِسلامِيَّةِ وَلا أُنكِرُ مِن قُدرَةِ اللهِ شَيئاً. (درر الفوائد: ٤٦٠) (محقق آملی در تعلیقه بر شرح منظومه بعد از توضیح مراد مصنف می‌گوید: این نهایت چیزی است که می‌توان در این طریقه گفت. ولی انصاف این است که این [نظریه] همان انحصار امر معاد به معاد روحانی است ولی با عبارتی پوشیده‌تر [از تصریح به معاد روحانی]. چرا که بعد از مفروض دانستن اینکه شیئیت یک شیء به صورت آن است و صورت شخص صاحب روح همان نفس و روح اوست و اینکه ماده دنیایی - از این جهت که در بنیان و اساس یک چیز مدخلیتی ندارد - محشور نمی‌شود [در نتیجه] آنچه محشور می‌شود خود روح است. نهایت امر اینکه [حشر روح] یا با ایجاد یک بدن مثالی توسط روح است که وابسته به اوست و از او نشأت گرفته است و این بدن از ماده و لوازم آن - به غیر از اندازه و مقدار - عاری و مجرد است. همانطور که در افراد متوسط از اصحاب شمال و اصحاب یمین چنین است. و یا همچنین، بدون این بدن مثالی است. همانطور که در مقربین اینگونه است. و به جان خودم سوگند که این قول با آنچه که شرع مقدس - که بر فرمانروای آن درود و تحیت باد - در مورد آن (امر معاد) سخن گفته است. مطابق نیست، و من خدا و ملائکهٔ و انبیاء و رسولان او را گواه می‌گیرم که در این وقت که ساعت سوم از روز یکشنبه چهاردهم شعبان المعظم ۱۳٦۸ هجری است در مورد معاد جسمانی به آن چیزی معتقد هستم که قرآن کریم در مورد آن سخن گفته و پیامبر گرامی اسلام حضرت محمد ﷺ و ائمّه معصومین - که درود خدا بر تمامی آنها باد - به آن معتقد هستند و امت اسلامی بر آن اتفاق نظر دارند و از قدرت خدا هیچ چیز را انکار نمی‌کنم.

به هر حال ما پناه می‌بریم به خداوند از عرفان و فلسفه‌ای که در نتیجه آن خدا را جسم بدانیم یا جسم بخوانیم.

فرق است بین «الله وجودٌ» و «الله موجودٌ»

۱۳.راجع به این که گمان کرده‌اید از جهت اِخبار از کنه، فرقی بین «الله وُجودٌ» و «الله موجود» نیست و هردو جمله متضمن تکلّم در ذات خدا است باید این

وَقالَ المُحَقِّقُ الآشتِیانِیُّ .بَعدَ اختِیارِهِ ما ذَهَبَ إلَیهِ الإمامِیَّةُ مِنَ المَعادِ الجِسمانِیِّ .: وَلکِن جَماعَةٌ مِن أَهلِ الحِکمَةِ المُتَعارِفَةِ ذَهَبُوا لِشُبهَةٍ عَرَضَت لَهُم إلَی الثّانِي (أَي أَنَّ ما تَنتَقِلُ إلَیهِ الأَرواحُ فِي القِیامَةِ الکُبری هِيَ صُورَةٌ مُجَرَّدَةٌ تَعلِیمِیَّةٌ ذاتُ امتِدادٍ نَظِیرَ القَوالِبِ المِثالِیَّةِ وَالصُّوَرِ المِرآتِیَّةِ)، وَلابُدَّ مِن حَلِّها وَدَفعِها بِعَونِ اللهِ تَعالی. (لوامع الحقائق: ۳۹/۲ ـ٤٠). (و محقق آشتیانی بعد از اینکه اعتقاد شیعه- که معاد جسمانی است- را برمی‌گزینند می‌فرماید: ولی گروهی از عالمان به فلسفه رایج به جهت شبهه‌ای که برای آنها پیش آمده است به امر دوم (یعنی اینکه آنچه که در قیامت کبری روح به آن منتقل می‌شود همان صورت مجرده تعلیمیه امتداددار همانند قالب‌های مثالی و صورت‌های در آینه است) معتقد شده‌اند؛ و باید به یاری خدای متعال آن شبهه را حل کرد و دفع نمود).

وَقالَ آیَةُ اللهِ الخوانساريُّ: ثُمَّ إنَّ البَدَنَ المَحشُورَ فِي یَومِ النُّشُورِ البَدَنُ العُنصُرِيُّ کما هُوَ صَرِیحُ الآیاتِ وَالأَخبارِ، وَقَد یُقالُ: إنَّ المَحشُورَ لَیسَ البَدَنَ العُنصُرِيَّ، بَلِ البَدَنُ المِثالِيُّ المُنشَأُ بِإنشاءِ النَّفسِ بِإذنِ اللهِ تَعالی، وَالمُختَلَفُ باختِلافِ المَلَکاتِ الحاصِلَةِ فِي الدُّنیا. (العقائد الحقة: ١٦٦) (همانا بدنی که در روز قیامت برانگیخته می‌شود بدن عنصری مادی است همانگونه که این مطلب صریح آیات و روایات است. و گاهی گفته‌می‌شود: آنچه که محشور می‌شود بدن عنصری مادی نیست بلکه بدن مثالی است که باذن الله تعالی به ایجاد نفس ایجاد می‌شود و این بدن به واسطه اختلاف و تفاوت حالات و ویژگی‌هایی که در دنیا برای او حاصل شده است مختلف و گوناگون است.

توضیح را بدهیم: اگر بگوئیم «الله وجودٌ» یا «خدا هستی است» یعنی: حقیقته الوجود، یعنی: کنه او هستی است. بلی، ولی اگر وجود را ثبوت و تحقّق خارجی شیء بگوئیم معنایش حمل نفس تحقّق و ثبوت خارجی بر او است؛ امری که خارجاً تحقّق دارد ولی عین شیء و کنه شیء نیست.

اما «الله موجود» یا «خدا هست» معنایش این است که، «الله ثابِتٌ و متحقِّقٌ» و خدا هست و خدا ذِی الثّبوت و ذِی التّحقّق است. در این جمله چیزی که نیست خبر از کنه و حقیقت ذات موضوع است؛ و اگر وجود را امری حقیقی بدانیم که کنه و حقیقت همه اشیاء است تعبیر از «الله موجود» موهم ترکیب است؛ مگر این که بگوئیم: وجود و موجود مترادفند. به هر حال در اطلاق «موجود» بر باری تعالی معنی اشتقاقی و اتحادی که در باب اَفعال است ملحوظ نیست و منسلخ از آن است.

حاصل این که، تعیین کنه خدا- به حقیقتی که می‌گویید حقیقت همه اشیا است- شرعاً مجاز نیست؛ بلکه اگر آن حقیقت را فقط ذات حق بگویند و خدا را در تحقّق به آن حقیقت متفرّد بدانند، تعبیر از «خدا» به آن یا تعبیر از آن به «خدا» جایز نیست.

فرق است بین این که گفته شود: «الله کُنهُهُ لا یدرَك» کنه خدا درك نمی‌شود، و این که گفته شود: «الَّذی لا یدرَكُ کُنهُهُ هُوَالله» آن که کنهش ادراك نمی‌شود خدا است. «الله وجودٌ أو موجودٌ» بنابر اصالة الوجود معنایش این است که خدا آن چیزی است که کنهش ادراك نمی‌شود، و بالمطابقه اِخبار از تحقق نیست؛ اما بنابراین که معنای «وجود» ثبوت و تحقق باشد معنای جمله این است که: خدا ثابت و متحقّق است و اخبار از ثبوت و تحقق است.

به هر حال این مبنای اصالة الوجود توالی بسیار دارد که همه یا بیشترآنها با ظواهر قرآن مجید و نصوص شرعیه منافات دارد و اگر هم دست و پا کنند و در جائی ظاهری و خبر ضعیفی پیدا کنند در برابر آن همه نصوص قابل اعتناء نیست. این حرف‌ها نه مکتب وحی را تثبیت می‌نماید و نه حتی بسیاری از فلاسفه را- که در عصر ما اکثریت دارند- قانع می‌کند.

در خداشناسی چنان که مکرر گفته‌ایم تا همان مرزی که انبیاء تبلیغ کردند و بلاغ مبین داشتند باید به معرفت رسید. فراتر از آن قدم گذاشتن یا تضییع عمر و اوقات و عقب ماندن از امور دنیا و آخرت و یا معرض گمراهی است. شما به چند نفر فیلسوف مسلمان که توانسته باشند در میان این گیرو دارهای مباحث فلسفی گلیم خود را سالم از آب بیرون بیاورند نگاه نکنید. همه، آنها نمی‌شوند.

و اما عرفاء و آنها که عرفان و فلسفه را با هم در آمیختند و این معجون جدید را آوردند نمی‌توان به هیچ وجه به سلامت فکر و عقیده آنها اعتماد کرد. یکی از کتاب فروشی‌ها را می‌شناسم که بیشتر کتاب‌هایش کتاب‌های عرفاء است، که بیشتر هم سنّی هستند و متأسفانه عرفاء به اصطلاح شیعه نیز آنها را در حد نزدیك به ائمه علیهم السلام تجلیل و احترام می‌نمایند. این کتاب‌ها را بخوانید و منصفانه ببینید چه خبر است و تا کجا این گروه از مکتب انبیاء و ائمّه علیهم السلام پرت افتاده‌اند، و با چه اشتغالات واهی خود را سرگرم کرده و امّت را از پرداختن به علوم نافعه و موجبات ترقّی و تکامل دنیا و آخرت باز داشته‌اند.

پیرامون علّت و معلول

۱۴.راجع به نظام علّیت و معلولیت که می‌گویید براساس برهان استوار است، پاسخ این است که:

اولاً: مگر نظام خالقیت و خلقت و مخلوقیت و جاعلیت و جعل و مجعولیت براساس برهان استوار نیست؟! مگر کسی گفته است در ایمان به مبدأ و عالم غیب از عقل و فطرت بی‌نیازیم؟! این همه آیات بلند و معرفت‌آموز قرآن، همه بیان عالَم خلقت و هویت ما سِوی الله و مخلوقیت و مجعولیت همه است که در همه آنها عقل و بصیرت و فکر و فطرت بشر بسیج شده است.

ثانیاً: نظام علّیت و معلولیت اگر به این معنی باشد که هیچ پدیده‌ای بدون پدیدآورنده نیست و به تعبیرات مختلفی که گفته‌اند، مثل این تعبیر خواجه طوسی:

المَوجُودُ إن كانَ واجِباً فَهُوَ المَطلُوبُ وَ إلاّ استَلزَمَهُ لِاستِحالَةِ الدَّورِ وَ التَّسَلسُلِ[1]

یا به تعبیرات دیگر که در قرآن مجید و احادیث و نهج البلاغه و اشعار شعراء بسیار است، کامل و تمام است.

قال الله تعالی: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيرِ شَيءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾.[2]

وَقالَ أَميرُالمُؤمِنينَ عليه السلام: «**فَانْظُرْ إِلَى الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ وَ النَّبَاتِ وَ الشَّجَرِ وَ الْمَاءِ وَ الْحَجَرِ، وَ اخْتِلَافِ هَذَا اللَّيلِ وَ النَّهَارِ، وَ تَفَجُّرِ هَذِهِ الْبِحَارِ، وَ كَثْرَةِ هَذِهِ الْجِبَالِ، وَ طُولِ هَذِهِ الْقِلَالِ، وَ تَفَرُّقِ هَذِهِ اللُّغَاتِ وَ الْأَلْسُنِ الْمُخْتَلِفَاتِ، فَالْوَيلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدِّرَ، وَ جَحَدَ الْمُدَبِّرَ، زَعَمُوا**

---

۱. کشف المراد: ۲۸۰. (موجود اگر واجب الوجود باشد پس آن، مطلوب است و اگر واجب الوجود نباشد- به جهت محال بودن دور و تسلسل -واجب الوجود را لازم دارد).

۲. سوره طور: ۳۵. (آیا از هیچ آفریده شده‌اند یا خود آفریننده‌اند؟)

أَنَّهُمْ كَالنَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ، وَ لَا لِاخْتِلَافِ صُوَرِهِمْ صَانِعٌ، وَ لَمْ يَلْجَئُوا إِلَى حُجَّةٍ فِيمَا ادَّعَوْا، وَ لَا تَحْقِيقٍ لِمَا أَوْعَوْا، وَ هَلْ يكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيرِ بَانٍ، أَوْ جِنَايةٌ مِنْ غَيرِ جَانٍ!»[۱].

وَقالَ الإمامُ الرّضا عليه السلام فِي جَوابِ مَن قالَ لَهُ: مَا الدَّلِيلُ عَلَى حُدُوثِ الْعَالَمِ؟ فَقَالَ عليه السلام: «أَنْتَ لَمْ تَكُنْ ثُمَّ كُنْتَ وَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تُكَوِّنْ نَفْسَكَ، وَ لَا كَوَّنَكَ مَنْ هُوَ مِثْلُكَ»[۲]

وَقالَ الشّاعِرُ:

أَيــا عَجَبــاً كَيــفَ يُعــصَى الإِلــهُ   أَم كَيــفَ يجحَــدُهُ الجاحِــدُ
وَلِلّهِ فِي كُــلِّ تَحرِيكَــةٍ   وَفِي كُــلِّ تَسكِينَةٍ شــاهِدٌ
وَفِي كُــلِّ شَيءٍ لَــهُ آيَــةٌ   تَــدُلُّ عَــلى أَنَّــهُ واحِــدٌ[۳]

---

۱. نهج البلاغة: ۲۷۱، خطبه ۱۸۵. (سپس به خورشید و ماه و گیاه و درخت و آب و سنگ و پی در پی بودن این شب و روز و شکافته شدن این دریاها و بسیاری این کوه‌ها و بلندی این قلّه‌ها و پراکندگی این لغات و زبان‌های مختلف بنگر. پس وای بر کسی که خداوند تقدیرکننده و تدبیرکننده را انکار نماید. آنها گمان کرده‌اند که مانند گیاهان خودرو هستند که کشاورزی ندارند و برای صورت‌های گوناگونشان آفریننده‌ای نیست؟ آنان در آنچه ادعا می‌کردند به حجت و دلیلی متوسل نشدند و برای آنچه که حفظ کردند به تحقیقی استناد نکردند. آیا ساختمانی بدون سازنده یا جنایتی بدون جنایت کننده هست؟!)

۲. عیون اخبار الرضا عليه السلام: ۱۳٤/۱/ح۳۲، بحارالانوار: ۳۶/۳/ح۱۱. (امام رضا عليه السلام در جواب کسی که به ایشان عرض کرد چه دلیلی بر حدوث عالم است؟ فرمودند: تو نبودی، آنگاه موجود شدی در حالی که می‌دانی خودت، خودت را ایجاد نکردی و کسی که او هم مثل توست تو را ایجاد نکرده است).

۳. شعر از ابوالعتاهیة شاعر معروف عرب در قرن ۲ و ۳ هجری. مجمع البیان: ۳۱٦/۱۰، المنتظم: ۲٤۱/۱۰. (عجیب است چطور معصیت خدا را می‌کنند یا چگونه شخص منکر او را انکار می کند؟! در حالی که در هر حرکت و سکونی برای خدا شاهد و گواهی است. و در هر چیز برای او آیه و نشانه‌ای است که بر یگانگی و یکتایی او دلالت می‌کند).

و شاعری به فارسی می‌گوید:

نشـــاید و جـــود جهـــان بـــی‌خـــدا　　　چگونـــه بُـــوَد بـــی‌خـــدا ابتـــدا؟
از ایـــن خفتگـــان، بامـــدادِ قِـــدَم　　　کـــه ســـربـــر گرفتـــی زخـــواب عـــدم؟
کـــه بـــر نیسـِـتان بانـــگ هســـتی زدی؟　　　چگونـــه وجـــود از عـــدم آمـــدی؟
ببایـــد یکـــی هســـتی خانـــه زاد　　　کـــه بـــر وی بُـــوَد جملـــه را اعتمـــاد

و شاعر دیگر می‌گوید:

گـــدائی را گـــدائی میهمـــان شـــد　　　گـــدا بهـــر گـــدا جویـــای نـــان شـــد
ز مســـکینان کـــو یـــک نـــان طلـــب کـــرد　　　کفـــی نـــان از پـــی مســـکین طلـــب کـــرد
نشـــد کـــارش از آن بـــی‌مایگـــان راســـت　　　که نتـــوان حاجـــت الاّ از غنـــی خواســـت
چـــه در وحـــدت چـــه انـــدر لاتنـــاهی　　　دهـــد امکـــان بـــه نفـــی خـــود گـــواهی
زهـــی در وحـــدت وجـــود وغنـــا پـــیش　　　جهـــان از تـــو غنـــی و بـــی تـــو درویـــش
گـــدایان، گَـــه کـــم و گَـــه بـــیش باشـــند　　　همـــه بـــی مایـــه و درویـــش باشـــند

ناصر خسرو می‌گوید:

عـــالم قـــدیم نیســـت ســـوی دانـــا　　　مشـــنو مُحـــال دهـــری شـــیدا را
خـــط خـــط کـــه کـــرد جَـــزع یمـــانی[1] را؟　　　بـــوی از کجاســـت عنبـــر ســـارا[2] را؟
بنگـــر بـــه چشـــم خـــاطر و چشـــم ســـر　　　ترکیـــب خـــویش و گنبـــد گـــردا را[3]

در این معنی، آیات و روایات و کلمات بزرگان و اشعار نغز پر معنای شعرای با معرفت به قدری در نظر است که اگر ادامه دهیم صفحه‌های بسیار این دفتر را

---

۱. سنگی است سیاه و سفید با خال‌های سفید و زرد و سرخ و سیاه، منسوب به یمن.
۲. عنبر بسیار خوشبوی و خالص.
۳. دیوان ناصر خسرو: ۱٦٧ (قصیده ٧٧).

شامل می‌شود. اما کل آنچه در این باب از انواع بیانات معرفت‌آموز قرآنی و روائی و نظم و نثر است با دهها و بلکه صدها کتاب به پایان نخواهد رسید.

﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾.[1]

اینها همه، نظام خلقت و عظمت خالق و حاجت و نیاز مخلوق را بیان می‌کند. همه تراوش عقل بشر است. همه، عالم را فعل الهی می‌دانند و می‌گویند:

فعل محکم دلیل حکمت فاعل — فعلی بس محکم است گیتی و باشد

عالم را صنع خدا و ابداع و ایجاد خدا و تجلی خدا با فعلش می‌دانند. علّت و معلول و تجلّی ذات و ظاهر و ظهور و مظهر نمی‌گویند.

تعبیر به «علّت» از خدا و خالق و کسی که انبیاء و رسل، خود را رسول و فرستاده او معرفی کرده و او را فاعل این همه افعال اختیاری و ارادی و غیر ایجابی می‌دانند نارسا است و با آنچه از این اوصاف فهمیده می‌شود سازگار نیست. به ویژه با آنچه که بر اساس این اصطلاح برآن مرتب می‌نمایند و نظام کار خدا و ربط کائنات را به او تنظیم می‌کنند، و عوالمی که می‌سازند .اگر چه می‌گویند: بر اساس برهان است .به قصه‌ها و توهّمات اشبه است، و خلاصه، به تعطیل و مسائل دیگر می‌انجامد.

از علت و معلول اگر عدم اراده و اختیار مفهوم نشود اعم بودن آن از اراده و اختیار و جواز تحقق آن بِالإیجاب فهمیده می‌شود؛ در حالی که از اصطلاح قرآنی

---

۱. سوره کهف: ۱۰۹. (بگو: اگر دریا برای نگارش کلمات پروردگار من مرکب می‌شد، دریا به پایان می‌رسید پیش از آنکه کلمات پروردگارم به پایان رسد، اگرچه مانند آن را به یاری می‌آوردیم.)

خالق و خلقت و مخلوق و جاعل و جعل و مجعول و رازق و رزق و مرزوق و حافظ و حفظ و محفوظ و مصوّر و تصویر و صورت و... همه اراده و اختیار و عدم ایجاب مفهوم می‌شود.

مثل این کلام که از نهایة الحکمة نقل کرده‌اید، با همان معنای ظاهر از علّیت و معلولیت سازگار است و با صاحب اوصاف قرآنی خالق و جاعل و رازق و حافظ و راتق و فاتق و قادر و متکلم در جهتی که بیان شد متصادق المفهوم نیستند. کلام نهایة الحکمة این است:

«الواجِبُ بِالذّاتِ وُجودٌ بَحتٌ لا سَبِيلَ لِلعَدَمِ إِلى ذاتِهِ وَلا يسلَبُ عَنهُ كَمالٌ وُجُودِى، لِأَنَّ كُلَّ كَمالٍ وُجُودِى مُمكِنٍ فَإِنَّهُ مَعلُولٌ مُفاضٌ مِن عِلَّةٍ، وَالعِلَلُ مُنتَهِيةٌ إِلَى الواجِبِ بِالذّاتِ وَمُعطِى الشَّىءِ لا يكُونُ فاقِداً لَهُ، فَلَهُ تَعالى كُلُّ كَمالٍ وُجُودِى مِن غَيرِ أَن يداخِلَهُ عَدَمٌ، فَالحَقِيقَةُ الواجِبِيةُ بَسِيطٌ بَحتٌ فَلا يسلَبُ عَنها شَىءٌ ... فَإِن قِيلَ: لازِمُ ما تَقَدَّمَ مِنَ البَيانِ صِحَّةُ الحَملِ بَينَهُ تَعالى وَبَينَ كُلِّ مَوجُودٍ وَكَمالٍ وُجُودِى، وَلازِمُهُ عَينِيةُ الواجِبِ وَالمُمكِنِ تَعالَى اللهُ عَن ذلِكَ وَهُوَ خِلافُ الضَّرُورَةِ. قُلنا: كَلّا وَلَو حُمِلَ الوُجُوداتُ المُمكِنَةُ عَلَيهِ تَعالى حَملاً شائِعاً صَدَقَتْ عَلَيهِ بِكِلتا جَهَتَى إيجابِها وَ سَلبِها وَ حَيثِيتَى كَمالِها وَنقصِهَا اللَّتَينِ تَرَكَّبَت ذَواتُها مِنها، فَكانَت ذاتُ الواجِبِ مُرَكَّبَةً وَقَد فُرِضَت بَسِيطَ الحَقِيقَةِ، هذا خُلفٌ. بَل وِجدانُهُ تَعالى بِحَقِيقَتِهِ البَسِيطَةِ كَمالَ كُلِّ مَوجُودٍ، وِجدانُهُ لَهُ بِنَحوٍ أَعلى وَأَشرَفَ، مِن قَبِيلِ وِجدانِ العِلَّةِ كَمالَ المَعلُولِ، مَعَ ما بَينَهُما مِنَ المُبايِنَةِ المُوجِبَةِ لِامتِناعِ الحَملِ. وَهذا هُوَ المُرادُ بِقَولِهِم: «بَسِيطُ الحَقِيقَةِ كُلُّ الأَشياءِ» وَالحَملُ حَملُ الحَقِيقَةِ وَالرَّقِيقَةِ دُونَ الحَملِ الشّائِعِ، وَقَد تَبَينَ بِما تَقَدَّمَ أَنَّ الواجِبَ لِذاتِهِ تَمامُ كُلِّ شَىءٍ».[1]

---

۱. نهایة الحکمة: ۲۷٦. (واجب بالذات وجود صرف است و عدم در ذاتش راه ندارد و هیچ

به این بیان عین ایرادی که بیان شد وارد است. در این بیان هر کمال وجودی ممکن، معلول مُفاض از علت خود است تا منتهی به علّة العلل- که واجب بالذات است- شود. کمال وجودی ممکن بنابراین بیان معلول است و مفاض از ذات علّت نه مخلوق و خلق خالق.

کمال وجودی از او سلب نمی‌شود، زیرا هر کمال وجودی ممکنی معلول افاضه شده از یک علت بوده و سلسله علت‌ها به واجب بالذات منتهی می‌شود و اعطاکننده یک چیز هرگز فاقد آن نمی باشد. بنابراین واجب تعالی واجد همه کمالات وجودی است بدون آنکه مشوب به عدم باشد. در نتیجه حقیقت واجب بسیط محض بوده، لذا چیزی از آن سلب نمی‌شود ... اگر گفته شود لازمه این حرف آن است که هر موجود و هر کمال وجودی را بتوان بر واجب تعالی حمل کرد و لازمه چنین حملی آن است که واجب تعالی عین ممکنات باشد- خداوند متعالی از این است- و این حرف خلاف ضرورت و بدیهی البطلان است؛ در پاسخ می‌گوییم: هرگز! [این سخن ما مستلزم چنین چیزی نیست] زیرا اگر وجودهای ممکن به حمل شائع بر خداوند حمل شود، آن وجودات، با هر دو جهت ایجاب و سلب و با هر دو حیثیت کمال و نقص خود- که ذات آنها مرکّب از این جهات و حیثیات است- بر واجب صدق خواهند کرد. در نتیجه ذات واجب مرکب خواهد بود در حالی که ذات او بسیط الحقیقة فرض شده بود. پس این خلاف فرض است. بلکه [معنای این سخن که] خداوند متعال با حقیقت بسیط خویش کمال هر موجودی را واجد است آن است که واجب تعالی کمال هر موجودی را به نحو برتر و شریف‌تر داراست، آنگونه که علت واجد کمال معلول است با اینکه مباینتی بین آن دو برقرار است که حمل میان آن دو را ممتنع می‌سازد. و اینکه فلاسفه می‌گویند «چیزی که حقیقت ذاتش بسیط است همه اشیاء است» مقصودشان همین است که بیان شد. و این حمل میان واجب و سایر اشیاء حمل حقیقت و رقیقت است نه حمل شایع. از آنچه گذشت روشن شد که واجب بالذات، مرتبه تمامیت و کمال هر چیز است).

بنابراین بیان که فاقد شیء معطی آن نخواهد بود این اعطا و عطا چگونه صورت می‌پذیرد؟ از خود شیء ولادت می‌یابد و شیء واجد کمال او هست یا به ابداع و خلقت صورت می‌گیرد که تخلف معلول از علّت لازم می‌شود، والاّ ایجاب و تعدّد قُدما یا اصلاً تجلی و متجلی و دریا و موج و جِبر و حرف و این حرفها است و همه جداییها از تطوّرات و تعینات است و گرنه مُعطی و معطی بلکه مُعطای حقیقی وجود ندارد.

به هر حال ما نمی‌گوئیم که مراد از این کلام چیست. این قدر می‌فهمیم که این تعبیر غیر از تعبیر قرآنی خالق و خلق و مخلوق است. و اینجا اگر می‌گویید: معطی شیء فاقد آن نخواهد بود در خالق و مخلوق ما این برهان را نمی‌آوریم.

ما یك مفهوم کلی به نام «وجود» مثل انسان و جماد و نبات که افرادی از وجود ممکن - صفت و موصوف نه مضاف الیه - و وجود واجب داشته باشد فرض نمی‌کنیم و واجب الوجود - یعنی واجب التّحقّق - را غیر از ممکن الوجود می‌دانیم و بر حسب ظواهر قرآن و سنت حقیقت واجب را غیر از حقیقت ممکن می‌دانیم.

شما می‌گویید پس صدور اشیا را چگونه توجیه می‌کنید و جواب فاقد شیء معطی آن نخواهد بود را چه می‌دهید؟ می‌گوئیم: ما صدور اشیاء را به قاعده علّیت و معلولیت نمی‌گوئیم و ذات حق را علّة العلل نمی‌خوانیم تا لازم شود در مقابلِ فهم همه از تحقّق اشیاء متمایزه و حقایق متعدّده - و لا اقل حقیقت خالق و حقیقت مخلوق - حقیقت واحده ذات مراتب و فرد ممکن و واجب بسازیم. ما خدا را از خلقت اشیاء متباین بالذّات، با ذات اقدس و اعلای خود عاجز

نمی‌دانیم و خلق مخلوقات را دلیل بر این قدرت می‌دانیم و او را از مجانست با مخلوقات منزّه می‌دانیم.[۱]

خلاصه، نمی‌توان انکار نمود که مفهوم علّت با مفهوم صانع و جاعل و خالق و «**الَّذِی خَلَقَ الإنسانَ وَخَلَقَ کُلَّ شَیءٍ**»، متباینند و مترادف نیستند و با توجیه و تأویل نمی‌توان این معانی را به هم نزدیك کرد. در عرف آتش را علّت حرارت و نور را

---

۱. عَن أَميرِالمُؤمِنينَ عليه السلام أَنَّهُ قالَ: «يا مَن دَلَّ عَلى ذاتِهِ بِذاتِهِ، وَتَنَزَّهَ عَن مُجانَسَةِ مَخلوقاتِهِ». (بحارالأنوار: ۳۳۹/۸٤/ح۱۹، ۲٤۳/۹۱) (از امیرالمؤمنین عليه السلام روایت شده که آن حضرت به پیشگاه الهی عرضه داشتند: ای کسی که با ذات خویش [مخلوقات را] به ذات خویش راهنمایی کردی و از مشابهت با مخلوقات خویش منزه و مبرّا هستی).

وَعَنِ الإمامِ الرِّضا عليه السلام أَنَّهُ قالَ: «... وَمُبايَنَتُهُ إيّاهُم مُفارَقَتُهُ إِنِّيَّتَهُم ... وَكُنهُهُ تَفريقٌ بَينَهُ وَبَينَ خَلقِهِ ... مُبائِنٌ لا بِمَسافَةٍ ... فَكُلُّ ما فِي الخَلقِ لا يُوجَدُ في خالِقِهِ، وَكُلُّ ما يُمكِنُ فيهِ يَمتَنِعُ مِن صانِعِهِ ...». (توحید شیخ صدوق: ۳٦ - ٤۰، بحارالانوار: ۲۲۸/٤-۲۳۰) (از امام رضا عليه السلام نقل است که ایشان فرمودند: دوری و مباینت خدا از مخلوقات، جدایی او از هستی و وجود آنها است ... کنه ذات خدا جدایی بین او و مخلوقات اوست ... او دور است ولی نه به مسافت ... پس هرآنچه در مخلوقات وجود دارد در خالق آنها یافت نمی‌شود و هر چیزی که در مخلوقات ممکن است از آفریننده آنها امتناع دارد).

وَعَن أَميرِالمُؤمِنينَ عليه السلام قالَ: «دَليلُهُ آياتُهُ، وَمَعرِفَتُهُ تَوحيدُهُ، وَتَوحيدُهُ تَمييزُهُ مِن خَلقِهِ، وَ حُكْمُ التَّمْييزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةُ عُزْلَةٍ إِنَّهُ رَبٌّ خَالِقٌ غَيْرُ مَرْبُوبٍ مَخْلُوقٍ كُلُّ مَا تُصُوِّرَ فَهُوَ بِخِلافِهِ». (احتجاج ۲۰۱/۱، بحارالأنوار: ۲۵۳/٤/ح۷) (از امیرالمؤمنین عليه السلام روایت شده که فرمودند: راهنمای او به سوی خدا آیات و نشانه‌های اوست. شناخت خدا اعتقاد به یگانگی اوست، و اعتقاد به یگانگی او جدا کردن او از خلقش می‌باشد، و حکم جدا کردن او دوری در صفات و ویژگی‌هاست نه دوری به شکل گوشه‌گیری و خلوت گزینی، او آفریدگار خالق است که آفریده شده و مخلوق نیست و هرآنچه تصور شود برخلاف خداوند است).

علّت روشنائی و... می‌دانند و شما هم وجود واجب را علّت وجود ممکن می‌گویید، اما فاعل را علت فعل و جاعل را علت جعل نمی‌گویید. و در اسماء حسنی اسمی نداریم که به مفهوم «علّت» نزدیك باشد.

ثالثاً: آنچه را می‌گویند برآن برهان اقامه شده است که هر چیزی علّت هر چیزی نیست یا هر معلولی علّت خاص خود را دارد ـ اگر چه قضیه دوم با معجزات انبیاء در تنافی است ـ این مطلب در عالم مادی یا عالم امکان و غیر «الله» تعالی است. اما این که ذات باری تعالی علّت همه چیز هست یا نیست یا این که غیر از «واحد» از او قابل صدور نیست، برای آن توالی فاسده‌ای فرض می‌کنند، که از حیث صغری و کبری قابل مناقشه است.

ما که حقیقت ذات او را نشناخته و نخواهیم شناخت چگونه می‌توانیم این تفاصیل را بر او تحمیل کنیم و او را چنین یا چنان بدانیم. هر صفتی یا هر کاری که نسبت آن به ذات باری تعالی توقف بر شناختن کنه و حقیقت او داشته باشد نسبت دادن آن به ذات او ـ عَزَّ اسمُهُ الأَعلی وَ تَبارَكَ وَ تَعالی ـ فضولی و الحاد در اسماء است، مگر این که از طریق وحی اطلاق آن، بر آن ذات بی زوال ثابت باشد. بیشتر اسماء حسنی یا بسیاری از آنها شناخت و معرفت‌شان توقف بر معرفت ذات ندارد و از قبیل خالق و رازق، و از صفات فعل است.

رابعاً: این سنخیت که بین علّت و معلول گفته می‌شود در صورتی است که ذاتیات اشیاء را مجعول بالعرض بگویند و به قاعده

«ما جَعَلَ اللهُ المِشمِشَةَ مِشمِشَةً بَل أَوجَدَها»[1]

---

۱. (خداوند زردآلو را زردآلو نکرده است بلکه آن را ایجاد نموده است. عبارت معروف از بوعلی سینا که البته در آثار او که امروزه به دست ماست یافت نمی‌شود).

هم تمسك جسته‌اند. اما اگر این احتمال را مطرح کنند که ذاتیات نیز مجعول بالاستقلال هستند- همانطور که در ﴿یا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾[1] گفته شده که ظاهر این است که، نار با حفظ هویت ناریّت، بَرد و سلام شود و انقلاب ماهیتی در کار نیست و همانطور که سنّت الهیه بر این جاری شده که آتش بسوزاند و تغییر این سنّت برای همیشه یا در مورد خاص به امر خدا جایز است، اگر این احتمال در بین باشد که با سعه قدرت حق هم مناسب‌تر است- اصل این سنخیت بی معنی می‌شود.

به هر حال ما نمی‌خواهیم این بحث را دنبال کنیم و حتی بگوئیم اگر انقلاب ماهیت مقدور «الله» تعالی است، چرا جلوگیری از تأثیر آنچه شما علّت می‌گویید جایز و مقدور او نباشد؟ و چرا منع علّت از حصول معلول به اذن الله امکان نداشته باشد؟ اصلاً این حدّ و حدود و مرزها برای علّیت و علّت و معلول از کجا ثابت می‌شود و خدا فاعل بالإیجاب می‌گردد؟!

فقط می‌گوئیم: خداشناسی و معارف حقّه در حدّی که انسان عقلاً و شرعاً به آن مکلف است بدون ورود در این مباحث- به قول شما عقلی و مورد اختلاف و ردّ و ایراد- و بدون التزام به این لوازم- که: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾[2] است، و صرفاً نتیجه نظر فکری شخصی و گاه لوازم معلوم الفساد و خلاف ظواهر شرع دارد- ممکن و میسّر است و این بحثها که فی الجمله منهی عنه بودن آن ثابت است با این اهتمام و بسط و تفصیل، خلاف مکتب شرع و انبیاء و فضولی و گستاخی است.

---

۱. سوره انبیاء: ٦٩. (ای آتش! بر ابراهیم سرد و سلامت باش.)

۲. سوره یوسف: ٤٠. (خداوند هیچ دلیلی برآن فرو نفرستاده است.)

حدّ و مرز فکر و نقل از هم جدا است ولی شرع می‌تواند فکر را از ورود در بعض مباحث نهی نماید و فکر به حکم عقل باید از آن تبعیت کند. فقط در آن مباحث که حجیت شرع و اثبات لزوم آن از حیث صغری و کبری بررسی می‌شود و حجیت شرع بر اثبات یا نفی در آن مباحث توقف دارد این عقل است که مستقل است؛ و شخص اگر با تحرّی و تفحّص به نتیجه نرسید به حکم شرع نیز معذور است.

مثلاً عالم برزخ یا سؤال نکیر و منکر که بر حسب دلائل شرعیه حقّ است، اگر شرع بررسی آن را با استدلال عقلی خارج از محدوده دریافت‌های عقلی بداند با وجود این، کسی آن را دنبال و در نتیجه به خلاف اعلام شرع رسید چنین کسی معذور نیست؛ چون می‌بایست به همان دلیل نقلی اکتفا کند و امری را که بر آن نمی‌توان دلیل عقلی اقامه کرد به داوری عقل نبرد. به طور اصولی احتمال این که شرع خلاف واقع خبر داده مضرّ به اسلام و ایمان است.

فرق بین إخبار از ذات و إخبار از حقیقت و کنه آن

۱۵ـ ایراد کرده‌اید: اگر بنا باشد هر کس بگوید: «ذات خدا چیست؟» یا به عنوان مثال وجود است هر چند حقیقت وجود شناخته نمی‌شود خبر از حقیقت ذات داده است، پس اگر کسی هم بگوید: «حقیقت ذات خدا منزّه از عقل و ادراك است یا این که خدا جسم نیست» یا... خبر از ذات خدا داده است.

جواب این است که: بسیار عجیب است که بین این نفی و اثبات و سلب و ایجاب فرق نگذاشته‌اید. کسی که می‌گوید: «کنه خدا قابل درك نیست» البته خبر از ذات خدا داده است ولی خبر از حقیقت ذات نداده است. حقیر نگفتم

کسی که می‌گوید: «خدا چیست؟» یا «وجود است» خبر از خدا داده است و نمی‌شود از خدا خبرداد و -العیاذ بالله- خدا مخبرعنه واقع نمی‌شود. این همه آیات قرآن و احادیث، همه و همه خبر از خدا می‌دهند.

﴿إِنَّ اللَّـهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[1] ﴿حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[2] ﴿بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾[3] ﴿اللَّـهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ﴾[4] همه خبر از اوصاف ذاتیه و فعلیه خدا است پس خبردادن از خدا اشکال ندارد. آنچه که جایز نیست خبردادن از حقیقت خدا است؛ خبر از این که خدا وجود است. و به عبارت دیگر، خبردادن از حقیقت ذات به طور اثبات و ایجاب خبر از کنه است ولی به طور نفی و سلب از او خبر از کنه نیست. «خدا جسم نیست» خبر از کنه نیست و به فرض که بگوئیم: فی الجمله هست معرّف کنه نیست. چنان که در صفات ثبوتیه حکم به وجود و واقعیت صفات می‌شود ولی در صفات سلبیه نفی ترکیب و جسمیت و غیرهما اثبات صفتی واقعی و خارجی نیست.

۱٦ -سؤال کرده‌اید معنای این که «خدا وجود نیست» و «موجود است» چیست؟ مگر موجود غیر از «شَیءٌ لَهُ الوُجود» است. این خود نوعی ترکیب و خلاف بساطت ذات و توحید است.

---

۱. سوره بقره: ۱۱۵. (خداوند گسترده و داناست.)

۲. سوره هود: ۱. (حکیم آگاه)

۳. سوره آل عمران: ۱۵. (به بندگان بیناست.)

٤. سوره شوری: ۱۹. (خداوند به بندگانش بسی مهربان است) یا (خداوند به بندگانش دقیق و ریزبین است و از کوچکترین احوال و اعمال آنها آگاه است.)

جواب این است که: معنای «اللهُ مَوجودٌ» این است که متحقق است. موجودیت مفهومی است انتزاعی که از خارجیت اشیاء و تحقق آنها در خارج انتزاع می‌شود و در خارج یا در ذهن- ماوراء موضوعی که برآن حمل می‌شود- چیزی نیست تا ترکیب خارجی یا ذهنی لازم شود و خلاف أحدیت خدا باشد، بنابراین «وجود» که از نفس «تحقق» انتزاع می‌شود با «تحقق» مترادف است.

بنابراین «خدا وجود» نیست، یعنی آن معنی یا چیزی که اصحاب اصالت وجود به تحقّق آن در برابر تمام اشیاء قائلند و تحقق واقعی را از آن او می‌دانند نیست؛ و به آن معنی هم که دیگران می‌گویند که «وجود» عبارت از تحقق شیء و حصول آن، نه عین آن، یا معنائی منتزع از آن است، نیست. زیرا تحقق شیء، غیر شیء و ذات شیء است. اما به این معنی متحقق و موجود است و این تحقق نه عین شیء متحقق و نه جزء آن است.

در توضیح بعضی از روایات

اما این که در ضمن به روایت داود بن کثیر و جمله «یا مَن هَدانِی إِلَیهِ وَدَلَّنِی حَقِیقَةُ الوُجُودِ عَلَیهِ»[1] استشهاد کرده‌اید بدون این که بررسی سند آن را بنمائیم، به نظر می‌رسد خیلی از معنایش دور رفته‌اید زیرا:

اولاً: معنای این دعا که به داود تعلیم شده که بگوید، معنائی است که او و امثال او آن را می‌فهمیده‌اند و به حقیقة الوجودی که فلاسفه یا عرفاء و اصحاب قول به اصالت وجود- با آن غموضت- گفته‌اند قابل تفسیر نیست و دعاء به آن از اشخاص عادی کذب و دعوی می‌شود.

---

۱. جمال الأسبوع: ۳۲۵، بحارالانوار: ۸۶/ ۳۷۰.

ثانیاً: «وجود» یا مصدر است یا به معنای اسم مصدر، یعنی حقیقت فعل ایجاد یا حقیقت حاصل از ایجاد که همان تحقق و وجود اشیاء است که محتاج به مُحدِث و موجِد است. معنی این است که: ای کسی که حقیقت وجود- یعنی «ما حَصَلَ مِنه» که موجود و مُحدَث است و محتاج به موجِدٍ و مُحدِث است- مرا بر او دلالت کرد.

در این معنی به عکس آنچه که شما تصوّر کرده‌اید «وجود» بر «آنچه که ایجاد شده» اطلاق شده نه بر حقیقتی که بر تمام اشیاء مقول به تشکیك است یا مطلق است و با تعین و شکل پذیری و خروج از حالت اطلاق به صورت کائنات دیگر در می‌آید. معنای اوّل همان مضامین آیات و روایات است و دالّ و مدلول هم غیر یکدیگر می‌باشد. به خلاف دوم که هر دو متّحد می‌شوند و سخن و سؤال از دلالت «حقیقة الوجود» که مجهول الکنه است پیش می‌آید و معنی مشکل می‌شود، به هر حال ضعف این تشبّثات واضح است.

نگویید معنای: «**یا مَن دَلَّ عَلی ذاتِهِ بِذاتِهِ**»[۱] نیز همین است زیرا کلام ما در معنای وجود و اصلی و حقیقی بودن معنای آن است که شما به «**دَلَّنِی حَقِیقَةُ الوُجُودِ عَلَیهِ**» بر حقیقی بودن آن تمسك می‌نمایید، و جوابش همان است که «ذات» و «وجود» مترادف نیستند.

۱۷- سؤال فرموده‌اید: «مقصود از این سؤال که «وجود» چگونه «وجود» می‌آفریند چیست؟» یعنی این محتاج سؤال نیست. مثل این که شما می‌گویید: خدا آدم می‌آفریند زمین و آسمان و... می‌آفریند و آفریده است.

---

۱. بحار الانوار: ۳۳۹/۸٤/ح۱۹.

جواب این است که حقیقت «وجود»اگر مثل نور مقول به تشکیک است یا باید در همه مراتب، این حقیقت واحده- که عین غنا و بی‌نیازی و هستی است- محفوظ باشد یا این که بعض مراتب آن اگر چه ضعیف باشند «بِحَقِيقَتِهِ وَ بِذاتِهِ» وابسته به دیگری باشد.

بدیهی است این وابستگی ذاتی را نمی‌توان خلق و آفرینش دانست، و لذا اگر مطلب دنبال شود منتهی به وحدت وجود و اطلاق و تقیید وجود و «سُبحانَ مَن أَظهَرَ الأَشياءَ وَ هُوَ عَينُها»[1] می‌شود و موجودات مختلف مثل امواج دریا می‌شوند که چیزی جز دریا نیستند، هر چند در ظهور و خفاء- به واسطه نمودهای مختلف امواج- متفاوت باشند. بنابراین خلق و خالق و مخلوقی در کار نیست و همان ولادت و تولّد است؛ و چون خدا می‌دانست در آخر الزمان این افراد متعمّق پیدا می‌شوند سوره اخلاص را نازل فرمود تا ولادتی را که آنها می‌گویند نفی نماید.

خلاصه این که، اگر در کلمات این گروه چنین باشد که وجود، وجود می آفریند- گرچه نفی خالقیت خالق را ننماید- معنی و مفهوم معقول و قابل فهمی ندارد. هر چه جمله «وجود وجود می‌آفریند» معنایش نامفهوم است، عبارت «خدا آدم می‌آفریند، درخت و حیوان و... می‌آفریند» معنایش و مفهومش روشن و آشکار است که حتّی قرآن می‌فرماید: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾.[2]

---

۱. فتوحات مکیة: ۴۵۹/۲.

۲. سوره لقمان: ۲۵، زمر: ۳۸. (و اگر از آنان بپرسی: چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ خواهند گفت: خدا.)

دو نکته مهم

۱۸.در خاتمه، نظر خوانندگان عزیز را به دو نکته مهم جلب می‌کنیم:

نکتـه اوّل: آیـات و روایـات در مـورد ایـن کـه خداونـد متعـال اعلـی و اجـلّ از توصیف بشر است و هر کس بخواهد از پیش خود و خارج از هدایت قرآن مجید و احادیث شریفه بر تفاصیل این مسائل اطلاع یابد از خطر گمراهی استقبال کرده است، بسیار است.

از جملـه در مـوارد متعـدّد مـی‌فرمایـد: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1] ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2] ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾.[3]

از حضـرت امـام رضـا؟ع؟ روایـت اسـت: «... **إنَّ الخالِقَ لا يوصَفُ إلاّ بِما وَصَفَ بِهِ نَفسَهُ... جَلَّ عَمّا وَصَفَهُ الواصِفُونَ وَتَعالى عَمّا ينعَتُهُ النّاعِتُونَ**...».[4]

و از حضرت امیرالمؤمنین؟ع؟ روایت است: «... **إنَّ المُؤمِنَ أَخَذَ دِينَهُ عَن رَبِّهِ وَلَم يأخُذهُ عَن رَأيِهِ**...».[5]

و هم می‌فرماید: «**ما وَحَّدَهُ مَن كَيَّفَهُ**...».[6]

---

۱. سوره مؤمنون: ۹۱، صافات: ۱۵۹. (خداوند منزّه است از آنچه وصف می‌کنند.)

۲. سوره انعام: ۱۰۰. (او پاک و برتر است از آنچه آنان وصف می‌کنند.)

۳. سوره صافات: ۱۸۰. (منزه است پروردگار تو، پروردگار عزت، از آنچه آنان وصف می‌کنند.)

٤. کافی: ۱۳۸/۱، توحید شیخ صدوق: ٦۱. (... همانا آفریدگار جز به آنچه خویشتن را به آن وصف کرده است توصیف نمی‌شود ... (و با عظمت‌تر از آن است که وصف‌کنندگان او را توصیف نمودند و برتر از آن است که نعت‌کنندگان در نعت او گفته‌اند).

۵. امالی شیخ صدوق: ۳۵۱/ح٤، بحار الانوار: ٦۵/۳۰۹/ح۱. (همانا شخص با ایمان دین خویش را از پروردگارش می‌گیرد و آن را از فکر و رأی خود نمی‌گیرد).

٦. نهج البلاغه: ۲۷۲/خطبه ۱۸٦، بحار الانوار: ۷٤/۳۱۰/ح۱٤. (به یگانگی خدا ایمان ندارد آن کسی که برای او کیفیتی مشخص کرده است).

و از حضرت کاظم ﷺ در حدیث است: «...لا تَتَجاوَزْ فِی التَّوحِیدِ ما ذَکَرَهُ اللهُ تَعالی ذِکرُهُ فِی کِتابِهِ فَتَهلِكَ...».[۱]

و از حضرت رضا ﷺ است: «... مَن وَصَفَ اللهَ بِخِلافِ ما وَصَفَ بِهِ نَفسَهُ فَقَد أَعظَمَ الفِریةَ عَلَی اللهِ...».[۲]

این فرمایش را با این کلام پیش هم بگذارید تا بفهمید فِرَق صوفیه و فلاسفه تا کجا پرت افتاده‌اند:

«إنَّ هُوِیةَ الحَقِّ هِیَ الَّتِی تَعَینَت وَ ظَهَرَت بِالصُّورَةِ العِیسَوِیةِ کَما ظَهَرَت بِصُورَةِ العالَمِ کُلِّهِ».[۳]

از حضرت کاظم امام هفتم ﷺ روایت است: «إنَّ اللهَ أَعلی وَأَجَلُّ وَأعظَمُ مِن أَن یُبلَغَ کُنهُ صِفَتِهِ، فَصِفُوهُ بِما وَصَفَ بِهِ نَفسَهُ وَکُفُّوا عَمّا سِوی ذلِكَ».[۴]

نکته دوم: این است که در روایات و احادیث صحیحه متواتره تصریح شده که در دین- چه اصول و چه فروع- فقط باید به اهل بیت ﷺ مراجعه نمود و نجات و

۱. توحید شیخ صدوق: ۷٦/ح۳۲، بحار الانوار: ٤/۲۹٦/ح۲۳. (در مورد توحید از آنچه که خداوند در کتابش ذکر فرموده فراتر مرو که هلاک می‌شوی).

۲. بحار الانوار: ٤/۵۳/ح۲۹. (هر کس خدا را توصیف نماید به خلاف آنچه که او، خود را به آن وصف نموده است، قطعاً دروغ بزرگی را به خدا نسبت داده است).

۳. شرح فصوص الحکم قیصری: ۸٦۵. (به درستی که ذات حضرت حق همانی است که در صورت حضرت عیسی ﷺ منحصر شد و آشکار گشت همانطور که به صورت تمامی عالم آشکار شده است).

٤. کافی: ۱/۱۰۲/ح٦، بحارالانوار: ۳/۲٦٦/ح۳۱. (به درستی که خداوند برتر و بزرگ‌تر و باعظمت‌تر از آن است که به کنه صفتش برسند، پس او را توصیف کنید به آنچه که خود را به آن وصف نموده است و از غیر از آن خودداری کنید).

امان از ضلالت و گمراهی، منحصر است در تمسك به ولایت ایشان و فراگرفتن معارف دین از ایشان. احادیث مشهور و معروف مثل حدیث ثقلین و احادیث سفینه[1] و احادیث امان[2]، هر کدام کافی و وافی است و از آنها به خوبی استفاده می‌شود که این راه‌ها و مسالك هیچ کدام تضمین و تأییدی ندارند. با وجود این، چند خبر دیگر نیز در اینجا نقل می‌کنیم. گرچه مطلب روشن‌تر از آن است که بر اهل انصاف مخفی باشد. کتاب‌هائی مثل «فصوص» و شروح آن و کتاب‌های دیگر عرفان و حکمت برگرفته از یونان و دیگران و عرفان هندویان و سنّیان[3] که تا

۱. بحار الانوار: ۲۳/ ۱۰٤- ۱٥٤، باب ۷، باب فضائل أهل البیت علیهم السلام والنص علیهم جملة من خبر الثقلین والسفینة باب حطة و غیرها.

۲. بحار الانوار: ۲۷/ ۳۰۸-۳۱۰، باب ۸، باب أنهم علیهم السلام أمان لأهل الأرض من العذاب.

۳. دکتر قاسم غنی که خود،مردی مطلع و متتبع و از معتقدین و علاقه‌مندان سرسخت به تصوف و عرفان بوده است در این باره می‌گوید: منابع مهم خارجی تصوف عبارت است از دیانت مسیحی و اعمال رهبانان و افکار هندی و ایرانی و بودایی که مخصوصاً از جنبه ریاضت و ترك دنیا مؤثر بوده‌اند. بعد چیزی که تصوف را به شکل فلسفه درآورد یعنی به شکل بحث و طریقه مخصوصی درآورد که وارد حل و بحث مسأله خلقت شد و از خالق تا مخلوق را مورد صحبت قرار داد بدون شك تا مقدار زیادی فلسفه یونان مخصوصاً نوافلاطونی بوده است. (بحث در آثار و افکار و احوال حافظ / تاریخ تصوف در اسلام: ۲/ ٥٦٥) و نیز می‌گوید: انتشار آراء فلوطین و پیدا شدن فلسفه نوافلاطونی در بین مسلمین بیش از هر چیزی در تصوف و عرفان مؤثر بوده است ... موضوع وحدت وجود در فلسفه نوافلاطونی بیش از هر چیز نظر صوفیه را جلب کرده است، زیرا وحدت وجودی همه دنیا را آینه قدرت حق می‌بیند و هر موجودی در حکم آینه‌ای است که خدا در آن جلوه‌گر شده ولی این مرایا همه ظاهر و نمود است و هستی مطلق و وجود حقیقی خداست ... مولانا جلال الدین رومی بهترین مترجم و معرف افکار فلوطین و فلسفه نوافلاطونی است و هر کس در دیوان و مثنوی این عارف بزرگ که در حکم دائرة المعارف عرفا است تتبع کرده باشد

عصر ما نوشته شده، همه، راه‌های باطل و مخالف و معارض با مکتب اهل بیت علیهم‌السلام است.[۱]

امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: «**شَرِّقا وَ غَرِّبا لَن تَجِدا عِلماً صَحِیحاً إلاّ شَیئاً یَخرُجُ مِن عِندِنا أَهلَ البَیتِ**».[۲]

تقریباً تمام مسائل فلسفه نوافلاطونی را در آن خواهد یافت. (همان: ۲/ ۶۶۵-۶۶۶)عقاید نوافلاطونی از قبیل وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول و فیضان عالم وجود از مبدأ اوّل و گرفتاری روح انسان در بند بدن و ... تأثیربسیار عمیقی در تصوف نظری اسلام نموده است. (همان: ۲/ ۶۸۶). باز ایشان می‌گوید: اگرعقیده آنهایی که تصوف را زاییده افکار هندی و بودایی می‌دانند مبالغه باشد لااقل باید گفت که از چیزهایی که تأثیربسیار در تصوف اسلامی داشته افکار و آداب هندی و بودایی است ... عقیده فناء فی الله که تا اندازه‌ای مقتبس از افکار هندی است بیشتربه دست صوفی‌های خراسانی از قبیل بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر ترویج می‌شده است ... عقیده به فناء و محو شخصیت که صوفیه، فناء و محویا استهلاک می نامند ظاهراً در اصل هندی است. انعدام و از میان بردن تعینات شخصی شرط محو شدن در خداست... از جمله شباهت‌های نزدیکی که بین بوداییان و مسلک تصوف هست یکی ترتیب مقامات است که سالک به ترتیب و تدریج از مقامی به مقام دیگربالا می‌رود تا به مقام فناء می رسد. (همان: ۲/ ۷۱۲، ۷۱٤، ۷۲۱-۷۲۲).

۱. تصوف می‌خواهد که انسان در ذات الهی محو و فانی شود و با این فنا خدا شود. پیدا شدن اینگونه افکار در تصوف که بعضی از آنها صریحاً مخالف با عقیده توحید اسلامی است صوفیه را مورد تکفیر و مزاحمت فقهاء و متشرعین قرار داد و زندگی را برآنها دشوار کرد. صوفیه که نمی خواستند از اسلام خارج باشند یا خارج شمرده شوند از یک طرف دست به تأویل و تفسیرعارفانه قرآن زده، تصوف را با اسلام توفیق دادند... و از طرف دیگرمتوسل به رمز و سرّ شده، خود را در بیان حقایق عرفانی به تعبیرات مخصوص مقید ساختند. (همان: ۲/ ۶۸۷).

۲. بصائرالدرجات: ۱/ ۱۰/ ح٤، بحار الانوار: ۲/ ۹۲/ ح۲۰. (به شرق و غرب عالم بروید، هرگزدانش صحیحی را نمی‌یابید مگرآنچه که از نزد ما اهل بیت می‌آید).

امیرالمؤمنین ﷺ در ضمن خطبه‌ای می‌فرماید: «وَعِندَنا أَهلَ البَیتِ أَبوابُ الحِکَمِ وَضِیاءُ الأَمرِ».[۱]

و هم می‌فرماید: «... نَحنُ الشِّعارُوَالأَصحابُ وَالخَزَنَةُ وَالأَبوابُ وَلاتُؤتَی البُیوتُ إِلاّمِن أَبوابِها فَمَن أَتاها مِن غَیرِأَبوابِها سُمِّیَ سارِقاً...».[۲]

و حضرت باقر ﷺ می‌فرماید: «کُلُّ ما لَم یَخرُجْ مِن هذَا البَیتِ فَهُوَباطِلٌ».[۳]

و هم می‌فرماید: «لَیسَ عِندَ أَحَدٍ مِنَ النّاسِ حَقٌّ وَلاصَوابٌ وَلاأَحَدٌ مِنَ النّاسِ یَقضِی. بِقَضاءٍ حَقٍّ إِلاّ ما خَرَجَ مِنّا أَهلَ البَیتِ...».[۴]

والحمدلله اولاً وآخراً

مشهد مقدس ٢٦ ربیع المولود ١٤١٩

---

١. نهج البلاغة: ١٧٦، خطبه ١٢٠، بحار الانوار: ٣٤ / ٢٢١. (درهای علم و دانش و روشنایی امور تنها نزد ما اهل بیت است).

٢. نهج البلاغة: ٢١٥ / خطبه ١٥٤، بحار الانوار ٢٩ / ٦٠٠ / ح٢٠. (ما اهل بیت [در قرب و نزدیکی به پیامبر همچون] پیراهن [تن او] و یاران [او] و خزانه‌داران و درهای [علوم و معارف او] هستیم. جز از در هیچ کس به خانه‌ها وارد نمی‌شود و هر کس از غیر درها وارد شود دزد نامیده می‌شود).

٣. بحار الانوار: ٢ / ٩٤ / ح٣٢، وسائل الشیعة: ٢٧ / ٧٥. (هر چیز از این خانه بیرون نیامده باشد باطل است).

٤. کافی: ١ / ٣٩٩ / ح١. بصائرالدرجات: ١ / ٥١٩ / ح٤. (نزد هیچ کس از مردم مطلب حق و درستی نیست و هیچ کدام از آنها به حق، حکم و داوری نمی‌کند مگر آنچه که از نزد ما اهل بیت بیرون آمده باشد).

کتابنامه

* قرآن کریم: مترجم: استاد ولی، حسین، اسوه، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۸۵ ش.

آ

۲- آداب تعلیم و تعلّم در اسلام (ترجمه منیة المرید شهید ثانی (ره)): ساعدی خراسانی، محمد باقر، علمیه اسلامیه، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۶۹ ق.

۳- آغاز و انجام: طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۴ ش.

الف

۴- اجود التقریرات (تقریرات درس آیة الله نایینی): خویی، آیة الله سید ابوالقاسم، کتابفروشی مصطفوی، قم، چاپ اول، ۱۳۵۲ ش.

۵- الاحتجاج علی اهل اللجاج: طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، (تصحیح و تعلیق: محمد باقر خرسان)، نشر مرتضی، مشهد مقدّس، ۱٤٠٣ ق.

٦- اخبار الحلاج او مناجیات الحلاج: بغدادی، تاج الدین علی بن انجب یا مؤلفی مجهول از قرن چهارم (تحقیق و تصحیح: لویس ماسینیون- بول کراوس)، التکوین، دمشق، ۲۰۰٦ م.

۷- الاربعون حدیثاً: شیخ بهایی، بهاء الدین محمد بن حسین عاملی (تعلیقات: ملا اسماعیل خواجویی، تحقیق: سید مهدی رجایی) مؤسسه عاشوراء، مرکز احیاء تراث العلامة الخواجویی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۶ ق، ۱۳۸۴ ش.

۸- ارشاد القلوب: دیلمی، ابومحمد حسن بن محمد، الشریف الرضی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۲ ق.

۹- أساس الإقتباس: خواجه طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن (تصحیح: مدرس رضوی) مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۶ ش.

۱۰- أسرار الآیات: شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (تحقیق: محمد خواجوی)، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۰ ش.

۱۱- اسرار نامه: عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابوبکر، بی نا، تهران، ۱۲۹۸ ش.

۱۲- أسفار: ر.ک الحکمة المتعالیة

۱۳- أشعة اللمعات: جامی، نورالدین عبدالرحمن، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۳ ش.

۱۴- الاعتقادات: علامه مجلسی، ملا محمد باقربن محمد تقی (تحقیق: سید مهدی رجایی)، مکتبة العلامة المجلسی، اصفهان، چاپ اوّل، ۱۴۰۹ ق.

۱۵- الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین): زرکلی دمشقی، خیرالدین بن محمود بن محمد، دارالعلم للملایین، لبنان، بیروت، ۱۹۸۹ م.

١٦- اعلام الوری بأعلام الهدی: طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن الحسن (تحقیق: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث) مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، قم، ١٤١٧ ق.

۱۷- اعیان الشیعة: امین، سید محسن (تحقیق: سید حسن امین)، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، لبنان، چاپ اوّل، ۱۴۰۳ ق.

۱۸- الإقتصاد فیما یجب علی العباد: شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن (تحقیق: سید محمد کاظم موسوی) دلیل ما، مرکز نور الانوار فی احیاء بحارالانوار، قم، چاپ اوّل، ۱۴۳۰ ق.

۱۹- الله شناسی: حسینی طهرانی، سید محمد حسین، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد مقدس، چاپ چهارم، ۱۴۲۶ ق.

۲۰- الهی نامه: حسن زاده آملی، حسن، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۴ ش.

۲۱- الامالی: شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة، مؤسسة البعثة)، مرکز الطباعة و النشر فی مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الاولی، ۱٤۱۷ ق.

۲۲- الامالی: شیخ طوسی، محمد بن الحسن (تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة، مؤسسة البعثة)، مرکز الطباعة و النشر فی مؤسسة البعثة، قم، ۱۴۱۴ ق.

۲۳- ایقاظ النائمین: شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (تحقیق و تصحیح: محسن مؤیدی) انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اوّل، ۱۳۶۱ ش.

ب

۲۴- بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمّة الاطهار: علامه مجلسی، ملا محمد باقر بن محمد تقی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

۲۵- بحث در آثار و افکار و احوال حافظ: غنی، قاسم (مقدمه: محمد قزوینی)، هرمس، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۸۶ ش.

۲۶- البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة: شریعتمداری استرابادی، ملا محمد جعفر، بوستان کتاب قم، قم، چاپ اوّل، ۱۳۸۲ ش.

۲۷- بستان السیاحة: شیروانی، زین العابدین، چاپخانه احمدی، تهران، چاپ اول، ۱۳۱۵ ش.

۲۸- بشارة المصطفی صلی الله علیه و آله لشیعة المرتضی علیه السلام: طبری، عماد الدین محمد بن ابی القاسم، (تحقیق: جواد القیومی الاصفهانی)، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرّفة، ایران، قم، الطبعة الاولی، ۱٤۲۰ ق.

۲۹- بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام: صفار قمّی، ابو جعفر محمد بن حسن (تصحیح و تعلیق: میرزا محسن کوچه باغی تبریزی)، مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ هـ.

۳۰- البصائر النصیریة فی علم المنطق: ساوی، عمر بن سهلان (مقدمه و تحقیق: حسن مراغی) شمس تبریزی، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۸۳ ش.

۳۱- البلد الامین و الدرع الحصین: کفعمی عاملی، ابراهیم بن علی، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.

ت

۳۲- تاریخ الادب العربی: فرّوخ، عمر، دارالعلم للملایین، لبنان، بیروت، چاپ هشتم، ۲۰۰٦ م.

۳۳- تاریخ الحکماء قبل ظهور الاسلام و بعده (نزهة الارواح و روضة الافراح): شهرزوری، محمد بن محمود (تحقیق: عبدالکریم ابوشویرب) داربیبلیون، پاریس، فرانسه، چاپ اوّل، بی تا.

۳۴- تأویلات عبدالرزاق کاشانی (تفسیر ابن عربی): کاشانی، عبدالرزاق بن احمد (تحقیق: سمیر مصطفی رباب) دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۲ ق.

۳۵- تحف العقول عن آل الرسول علیهم‌السلام: حرّانی، حسن بن علی بن حسین بن شعبة، (تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری)، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران، قم، ۱۴۰۴ ق، ۱۳۶۳ ش.

۳۶- التعلیقات: ابن سینا، شیخ الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله (املاء: بهمنیار بن مرزبان، تحقیق: دکتر عبدالرحمن بدوی)، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ هـ.

۳۷-تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری: آشتیانی، میرزا مهدی مدرس (به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق)، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.

۳۸- تفسیر ابن عربی: ر.ک تأویلات عبدالرزاق

۳۹- تفسیر شریف لاهیجی: شریف لاهیجی، بهاء الدین محمد بن شیخعلی (تصحیح و مقدمه: دکتر محمد ابراهیم آیتی)، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۴۰ ش، ۱۳۸۱ ق.

۴۰- تفسیر صفی علیشاه: صفی علیشاه، محمد حسن بن محمد باقر، منوچهری، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۷۸ ش.

٤١- تفسیر القرآن الکریم: شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، بیدار، قم، چاپ دوم، ١٣٦٦ هـ ش.

۴۲- تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین: راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن مفضل، دارالهجرة، قم، چاپ اوّل، بی تا.

٤٣- تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة: شیخ حر العاملی، محمد بن الحسن، (تحقیق: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث)، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، قم، ١٤٠٩ ق.

۴۴- تلخیص المحصل: طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد (به اهتمام عبدالله نورانی)، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۵۹ ش.

٤٥- تمهید القواعد: ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد (حواشی از آقا محمد رضا قمشه‌ای و آقا میرزا محمود قمی، مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی)، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، چاپ دوم، ١٣٦٠ ش، ١٤٠٢ ق.

۴۶- التنقیح فی شرح العروة الوثقی (تقریرات درس مرحوم آیة الله خویی): غروی، آیة الله میرزا علی، مؤسسة الخویی الاسلامیة، چاپ پنجم، ۱۴۳۴ ق، ۲۰۱۳ م.

۴۷- التوحید: شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، تصحیح و تحقیق: سید هاشم حسینی طهرانی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران، قم، ۱۳۹۸ ق.

۴۸- توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی: حسینی طهرانی، سید محمد حسین، علامه طباطبایی، مشهد مقدس، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.

۴۹- توحید المفضل: املاء امام صادق علیه‌السلام به مفضل بن عمر جعفی کوفی، (مقدمه و تعلیق: کاظم المظفر)، داوری، قم، بی تا.

ث

۵۰- ثواب الاعمال و عقاب الاعمال: شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۶ ق.

ج

۵۱- جامع الأخبار: شعیری، محمد بن محمد، منشورات الرضی (افست از مطبعة الحیدریة، نجف اشرف)، قم، بی تا.

۵۲- جامع الافکار و ناقد الانظار: نراقی، ملا محمد مهدی بن ابی ذر (تصحیح: مجید هادی زاده)، حکمت، تهران، چاپ اوّل، ۱۴۲۳ ق.

۵۳- جذوات و مواقیت: میرداماد، محمد باقر بن محمد (تصحیح و تحقیق: علی اوجبی)، میراث مکتوب، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۸۰ ش.

۵۴- جمال الاسبوع بکمال العمل المشروع: سید بن طاوس، رضی الدین علی بن موسی، منشورات الرضی، قم، چاپ اوّل، ۱۳۳۰ ق.

۵۵- جواهر النصوص فی شرح الفصوص: نابلسی، عبدالغنی (تحقیق: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی)، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۹ ق.

۵۶- الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید: علامه حلی، جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر (تصحیح: محسن بیدارفر)، بیدار، قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق، ۱۳۷۱ ش.

ح

۵۷- الحاشیة علی الهیات الشفاء: شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، بیدار، قم، چاپ اول، بی تا.

۵۸- حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة: سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (تصحیح: محمد تقی مدرس رضوی) انتشارات دانشگاه تهران، تهران) چاپ ششم، ۱۳۸۳ ش.

۵۹- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (اسفار): شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.

خ

۶۰- الخصال: شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری)، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران، قم، ۱۳۶۲ ش.

د

۶۱- درر الفوائد (تعلیقه علی شرح المنظومة للسبزواری): الآملی، الحاج الشیخ محمد تقی، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، بی تا.

۶۲- دلائل الصدق لنهج الحق: مظفر، شیخ محمد حسن (تحقیق: مؤسسة آل البیت لاحیاء التراث) مؤسسة آل البیت لاحیاء التراث، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۲ ق.

۶۳- دیوان جامی: جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد (مقدمه و تصحیح: اعلاخان افصح زاده)، مرکز مطالعات ایرانی و دفتر نشر میراث مکتوب، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۷۸ ش.

۶۴- دیوان حافظ: حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (براساس نسخه قزوینی و خانلری، مقابله و شرح غزل‌ها و لغات: دکتر حسین علی یوسفی)، روزگار، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۸۱ ش.

۶۵- دیوان الحلاج (و معه اخبار الحلاج و کتاب الطواسین): حلاج، حسین بن منصور (تحشیه و تعلیق: محمد باسل عیون السود)، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۲۰۰۲ م.

۶۶- دیوان کامل حضرت شاه نعمت الله ولی: ولی کرمانی، شاه نعمت الله (تصحیح و مقابله: عباس خیاط زاده) انتشارات خانقاه نعمت اللهی، کرمان، چاپ اوّل، ۱۳۸۰ ش.

۶۷- دیوان شمس الحقایق: مولوی بلخی، محمد (زیرنظر سید احمد و سید محمود اخوان کتابچی)، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۱۶.

۶۸- دیوان منصور حلاج: حلاج، حسین بن منصور، چاپخانه علوی، بمبئی، ۱۳۰۵ هـ.ق.

۶۹- دیوان ناصر خسرو: ناصر خسرو، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۵ ش.

۷۰- دیوان هاتف اصفهانی: هاتف اصفهانی، سید احمد، مؤسسه انتشارات نگاه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵.

ر

۷۱- راهنمای دانشوران در ضبط نام‌ها، نسب‌ها و نسبت‌ها: برقعی، علی اکبر (مقدمه و پاورقی: سید محمد باقر برقعی) دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اوّل، ۱۳۸۴ ش.

۷۲- الرسائل الاعتقادیة: خواجویی، ملا محمد اسماعیل (تحقیق: سید مهدی رجائی)، مؤسسه عاشوراء، مرکز احیاء تراث العلامة الخواجویی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۶ ق، ۱۳۸۴ ش.

۷۳- رسائل فارسی ادهم خلخالی: عزلتی خلخالی، ادهم (تحقیق و تصحیح: عبدالله نورانی)، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ ش.

۷٤- رسائل قیصری (التوحید و النبوة و الولایة، اساس الوحدانیة، نهایة البیان فی درایة الزمان) (با حواشی عارف محقق: آقا محمد رضا قمشه‌ای)، قیصری، داود بن

محمود (تعلیق، تصحیح و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی)، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۱ ش.

۷۵- رسالة الحدود: ابن سینا، شیخ الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله (ترجمه محمد مهدی فولادوند) انتشارات سروش، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ش.

۷۶- روح مجرّد: حسینی طهرانی، سید محمد حسین، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد مقدس، چاپ نهم، ۱۴۲۹ ق.

۷۷- روضة الواعظین و بصیرة المتعظین: فتال نیشابوری، محمد بن الحسن (مقدمه: سید محمد مهری الخرسان)، منشورات الرضی، ایران، قم، ۱۳۷۵ ش.

ز

۷۸- زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیة الله بروجردی: دوانی، علی، نشر مطهر، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.

۷۹- زندگی نامه مولانا جلال الدین مولوی: سپهسالار، فریدون بن احمد (مقدمه: سعید نفیسی)، اقبال، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۸ ش.

س

۸۰- سنن ابن ماجة: قزوینی، ابوعبدالله محمد بن یزید بن ماجة (تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی)، دارالفکر، بیروت، بی تا.

۸۱- سنن أبی داود: سجستانی، ابوداود سلیمان بن الأشعث (تحقیق: سعید محمد اللحام)، دارالفکر، بیروت، الطبعة الاولی، ۱٤۱۰ ق، ۱۹۹۰ م.

۸۲- سنن ترمذی (الجامع الصحیح): ترمذی، ابوعیسی محمد بن عیسی بن سورة (تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف)، دارالفکر، بیروت، الطبعة الثانیة، ۱٤۰۳ ق، ۱۹۸۳ م.

ش

۸۳- شرح الاربعین: قمی، قاضی سعید (تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی)، نشر میراث مکتوب، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۷۹ ش.

۸۴- شرح الاشارات: ابن سینا، حسین بن عبدالله، طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد، البلاغة، قم، چاپ اوّل، ۱۳۷۵ ش.

۸۵- شرح اصول الکافی: ملاصدرا شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (تصحیح: محمد خواجوی) پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.

۸۶- شرح تجرید الاعتقاد: شعرانی، ابوالحسن، اسلامیة، تهران، بی تا.

۸۷- شرح فصوص الحکم: جندی، مؤید الدین (تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی) بوستان کتاب، قم، چاپ سوم، ۱۴۲۹ ق، ۱۳۸۷ ش.

۸۸- شرح فصوص الحکم: قیصری، داود بن محمود (تصحیح و تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی) شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ ش.

۸۹- شرح فصوص الحکم: کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، انتشارات بیدار، قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.

۹۰- شرح القیصری علی تائیة ابن الفارض الکبری: قیصری، داود (تعلیق: احمد فرید المزیدی)، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.

۹۱- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم: آشتیانی، سید جلال، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۰ ش.

۹۲- شرح المنظومة: سبزواری، حاج ملاهادی، نشر ناب، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۶۹ ش.

۹۳- شرح نهج البلاغة: بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اوّل، ۱۳۶۲ ش.

۹۴- شرح الهدایة الاثیریة: شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (تصحیح: محمد مصطفی فولادکار)، مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اوّل، ۱۴۲۲ ق.

۹۵- شعر و شاعری در آثار خواجه نصیرالدین طوسی: اقبالی، معظمه، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۷۰ ش.

۹۶- الشفاء: ابن سینا، شیخ الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله (تحقیق: الاب قنواتی، محمود الخضیری، فؤاد الاهوانی، مراجعة: دکتر ابراهیم مدکور) منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، قم المقدسة، ۱٤۰٥ ق.

۹۷- شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام: لاهیجی، عبدالرزاق (تحقیق: اکبر اسدعلی زاده)، مؤسسة الامام الصادق علیه‌السلام، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۸ ق.

۹۸- الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة: ملاصدرا شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی) مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.

ص

۹۹- صحیح مسلم (الجامع الصحیح): قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج بن مسلم، دارالفکر، بیروت، لبنان، بی تا.

۱۰۰- صفات الشیعة: شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، اعلمی، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۶۲ ش.

ط

۱۰۱- طبقات اعلام الشیعة: آقا بزرگ تهرانی، شیخ محمد محسن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.

ع

۱۰۲- العدد القویة لدفع المخاوف الیومیة: حلّی، رضی الدین علی بن یوسف بن مطهر (تحقیق: سید مهدی رجایی، اشراف: سید محمود مرعشی)، منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، چاپ اوّل، ۱٤۰۸ ق.

۱۰۳- العرشیة: ملاصدرا شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (تصحیح: غلام حسین آهنی) نشر مولی، تهران، ۱۳۶۱ ش.

۱۰۴- عرفان الحق: صفی علیشاه، محمد حسن بن محمد باقر (توضیحات: عبدالله انتظام، احسان الله استخری)، صفی علیشاه، تهران، ۱۳۷۱ ش.

۱۰۵-العقائد الحقّة: خوانساری، آیة الله حاج سید احمد، مکتبة الصدوق، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۹۹ ق.

۱۰۶-علل الشرائع: شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، کتابفروشی داوری، قم، چاپ اوّل، ۱۳۸۵ ش، ۱۹۶۶ م.

۱۰۷- عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث الدینیة: أحسایی، ابن ابی جمهور محمد بن علی بن ابراهیم (تحقیق: حاج شیخ مجتبی عراقی)، دار سیدالشهداء (ع) للنشر، قم، ۱۴۰۵ ق.

۱۰۸- عیون اخبار الرضا علیه السلام: شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، تحقیق و تصحیح: سید مهدی لاجوردی، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ ق.

۱۰۹- تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان: قمی نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد بن حسین (تحقیق: زکریا عمیرات)، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان، چاپ اوّل، ۱۴۱۶ ق.

ف

۱۱۰- الفتوحات المکّیة (چهار جلدی): ابن عربی، محی الدین ابوبکر محمد بن علی بن احمد، دار صادر، بیروت، چاپ اوّل، بی تا.

۱۱۱- فرائد الاصول: الشیخ الانصاری، مرتضی بن محمد امین (تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم)، مجمع الفکر الاسلامی، قم، چاپ سیزدهم، ۱۴۳۲ هـ. و مؤسسه مطبوعات دینی، قم، چاپ دوم ۱۳۷۰ ش (چاپ قدیم).

۱۱۲- فرهنگ معارف اسلامی: سجادی، سید جعفر، کومش، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۳ ش.

۱۱۳- فرهنگ فارسی: معین، محمد، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ دهم، ۱۳۷۵ ش.

۱۱۴- فصوص الحکم: ابن عربی، محی الدین ابوبکر محمد بن علی بن احمد، دار احیاء الکتب العربیة، قاهره، چاپ اول، ۱۹۴۶ م.

۱۱۵-الفصول المهمة فی اصول الائمّة (تکملة الوسائل): شیخ حر العاملی، محمد بن الحسن، (تحقیق: محمد بن محمدحسین قائنی) مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، قم، ۱۴۱۸ ق، ۱۳۷۶ ش.

۱۱۶-الفقه المنسوب للامام الرضا علیه السلام (تحقیق: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث)، مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۳۱ هـ. ۲۰۱۰ م.

۱۱۷- فوائد الاصول (تقریرات درس آیة الله نایینی): کاظمی خراسانی، آیة الله شیخ محمد علی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اوّل، ۱۳۷۶ ش.

۱۱۸- الفوائد العلیة: بهبهانی، سید علی، مکتبة دارالعلم فی الاهواز، المطبعة العلمیة، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.

ق

۱۱۹- قاموس المصطلحات الفلسفیة عند صدرالمتألهین: سجادی، سید جعفر (مترجم: علی حاج حسن)، معهد المعارف الحکمیة، بیروت، لبنان، چاپ اوّل، ۱۴۲۶ ق.

ک

۱۲۰- الکافی: شیخ کلینی، محمد بن یعقوب، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ ق.

۱۲۱-کشف الغمة فی معرفة الائمّة: اربلی، علی بن عیسی بن ابی الفتح (تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی)، بنی هاشمی، تبریز، ۱۳۸۱ ق.

۱۲۲- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد: علامه حلی، جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر (تصحیح: حسن حسن زاده آملی)، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.

۱۲۳-کفایة الاثر فی النص علی الائمّة الاثنی عشر: خزّاز رازی، علی بن محمد، تحقیق و تصحیح: عبداللطیف حسینی کوهکمری، بیدار، قم، ۱۴۰۱ ق.

۱۲۴-کلیات سعدی: سعدی شیرازی، مشرف الدین مصلح بن عبدالله، مؤسّسه انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۶۷ ش.

۱۲۵- الکنی و الالقاب: قمی، حاج شیخ عباس (مقدمه: محمد هادی امینی)، مکتبة الصدر، ایران، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۸ ش.

گ

۱۲۶-گلشن راز: شبستری، محمود، به تصحیح محمد حماصیان، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، کرمان، ۱۳۸۲ ش.

۱۲۷-گنج دانش یا صد پند: صافی گلپایگانی، مرحوم آیة الله آخوند ملا محمد جواد.

ل

۱۲۸- لب اللباب در سیر و سلوک اولی اللباب: حسینی طهرانی، سید محمد حسین، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد مقدس، چاپ نهم، ۱۴۱۹ ق.

۱۲۹- لسان المیزان: ابن حجر العسقلانی، شهاب الدین ابوالفضل احمد بن علی، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان (افست از چاپ هند- حیدرآباد دکن) چاپ دوم، ۱۳۹۰ ق، ۱۹۷۱ م.

۱۳۰- لوامع الحقائق: آشتیانی، آیة الله حاج میرزا احمد (تصحیح و تعلیق بر بحث نبوت: حاج شیخ حسین روشنی گلپایگانی)، بی نا، چاپخانه بهمن، تهران، ۱۳۵۳ ش.

م

۱۳۱- المباحثات: ابن سینا، حسین بن عبدالله (تحقیق: محسن بیدارفر)، انتشارات بیدار، قم، چاپ اوّل، ۱۳۷۱ ش.

۱۳۲-المباحث المشرقیة: رازی، فخرالدین محمد بن عمر، بیدار، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۱ هـ.

۱۳۳- المبدأ و المعاد: شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی)، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۵۴ ش.

۱۳۴- مثنوی معنوی (با هفت کتاب نفیس دیگر): مولوی بلخی رومی، محمد (تصحیح و مقابله: محمد رمضانی)، کلاله خاور، تهران، ۱۳۱۵ تا ۱۳۱۹ ش.

۱۳۵- مجمع الامثال: المیدانی النیسابوری، ابوالفضل احمد بن محمد، المعاونة الثقافیة للآستانة الرضویة المقدسة، بی تا، ۱۳٦٦ ش.

۱۳۶- مجمع البیان فی تفسیر القرآن: طبرسی، امین الاسلام فضل بن الحسن (مقدمه: سید محسن امین)، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق، ۱۹۹۵ م.

۱۳۷- مجموعة الرسائل التسعة: شیرازی، صدرالمتألهین، بی نا، تهران، ۱۳۰۲ ق.

۱۳۸- مجموعة الرسائل التسعة: شیرازی، صدرالمتألهین، بی نا، تهران، ۱۳۰۲ ق.

۱۳۹- مجموعة رسائل الامام الغزالی: غزالی، ابوحامد محمد، دارالفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۶ ق.

۱۴۰- المحاسن: برقی، احمد بن محمد بن خالد (تحقیق و تصحیح: جلال الدین محدث ارموی)، دارالکتب الاسلامیة، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۱ ق.

۱۴۱- مختصر البصائر: حلی، حسن بن سلیمان (تصحیح: مشتاق مظفر)، مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۱ هـ.

۱٤۲- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل: نوری طبرسی، حاج میرزا حسین (تحقیق: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث)، مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث، قم، ۱٤۰۸ ق.

۱٤۳- مسند الامام احمد بن حنبل (و بهامشه منتخب کنزالعمال فی سنن الاقوال و الافعال): احمد بن حنبل، المکتب الاسلامی، دارصادر، بیروت، بی تا.

۱٤٤- مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار: طبرسی، علی بن حسن بن الفضل (تحقیق: مهدی هوشمند) دارالحدیث، قم، الطبعة الاولی، ۱٤۱۸ ق.

۱۴۵- مصباح کفعمی (جنة الامان الواقیة و جنة الایمان الباقیة): کفعمی عاملی، ابراهیم بن علی، منشورات الرضی، منشورات زاهدی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.

۱۴۶- مصنفات میرداماد: میرداماد، محمد باقربن محمد (به اهتمام عبدالله نورانی)، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۸۱ ش.

۱۴۷- معادشناسی: حسینی طهرانی، سید محمد حسین، انتشارات ملکوت نور قرآن، مشهد مقدس، چاپ یازدهم، ۱۴۲۳ ق.

۱٤۸- معانی الاخبار: شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری)، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران، قم، ۱٤۰۳ ق.

۱۴۹- مفاتیح الغیب: شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (تصحیح: محمد خواجوی)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۶۳ ش.

۱۵۰- مفردات الفاظ القرآن: راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن مفضل (تحقیق: صفوان عدنان داودی)، دارالقلم، الدار الشامیة، دمشق، بیروت، الطبعة الثانیة، ۱٤۱۸ ق، ۱۹۹۷ م.

۱۵۱- المنتظم فی تاریخ الملوک و الأمم: ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، مصطفی عبدالقادر عطا)، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۲، ۱۹۹۲ م.

۱۵۲- من لا یحضره الفقیه: شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری)، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران، قم، ۱۴۱۳ ق.

۱۵۳- مهر تابان: حسینی طهرانی، سید محمد حسین، انتشارات نور ملکوت قرآن، مشهد مقدس، چاپ هشتم، ۱۴۲۶ ق.

ن

۱۵۴- النجاة من الغرق فی بحر الضلالات: ابن سینا، حسین بن عبدالله (تحقیق: محمد تقی دانش پژوه)، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.

۱۵۵- نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص: جامی، عبدالرحمن بن احمد (تصحیح و تعلیق: ویلیام چیتیک، پیش گفتار: سید جلال الدین آشتیانی) انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۸ ق، ۱۹۷۷ م.

۱۵۶- نقدی بر مثنوی: مصلایی، میرزا علی اکبر؛ مدرسی، سید جواد، انصاریان، قم، چاپ اوّل، ۱۳۷۵ ش.

۱۵۷- نهایة الافکار (تقریرات درس آیة الله عراقی): بروجردی نجفی، آیة الله شیخ محمد تقی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.

۱۵۸- نهایة الحکمة: طباطبایی، سید محمد حسین، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ دوازدهم، ۱۴۱۶ ق.

۱۵۹- نهایة الدرایة فی شرح الکفایة: غروی اصفهانی، آیة الله شیخ محمد حسین (تحقیق: مؤسسة آل البیت لاحیاء التراث) مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۲۹ ق.

نهج البلاغة: شریف رضی، ابوالحسن محمد بن حسین بن موسی (تصحیح: صبحی صالح)، هجرت، قم، ۱۴۱۴ ق.

و

۱۶۰- الوافی بالوفیات: الصفدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک (تحقیق: هلموت ریتر) دارالنشر، بیروت، لبنان، چاپ دوم، ۱۴۰۱ ق.

۱۶۱- وسائل الشیعة: ر.ک تفصیل وسائل الشیعة

هـ

۱۶۲- هزار و یک کلمه: حسن زاده آملی، حسن، بوستان کتاب، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۱ ش.